Irénikon

TOME XIV

1937 Mars-Avril

IEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON
PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1937 :

Belgique : 40 fr. (*abonnement de soutien* 50 fr.) (*Le numéro* : 8 *fr.*)
Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*soutien* : 15 belgas). (*Le numéro* : 2 belgas).
Autres pays : 12 belgas. (*id.*) (*Le numéro* : 2 belgas).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.
Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

(*Voir la suite des comptes-rendus à la troisième page de la couverture*)

IRÉNIKON

Tome XIV. N° 2. Mars-Avril 1937.

La latinisation de l'Église d'Occident.

(Suite) (1)

Dans ces conditions, ne peut-on pas se demander si les chrétientés africaines n'ont pas contribué à la latinisation définitive de l'Église romaine ? La question n'est pas si étrange qu'elle peut le sembler au premier abord. Il y a à Rome un très grand nombre d'Africains à la fin du second siècle. A côté des esclaves et des prisonniers de guerre, à côté des descendants des prisonniers faits au cours des guerres civiques, la grande majorité des immigrants africains est formée par les descendants des familles romaines qui avaient été jadis installées dans les pays d'Outre-Mer. Les vieux romains n'aiment guère tous ces provinciaux qui parlent mal mais qui tendent à accaparer les meilleures places, qui entrent au sénat (2), à l'armée (3), qui parviennent au

(1) Cfr *Irénikon*, XIV, p. 3 et suiv.

(2) Sur les sénateurs africains, cf. G. Lully, *De senatorum romanorum patria*, Rome, 1918.

(3) Nous possédons entre autres une lettre de Marc-Aurèle, relative à Ceionus Albinus : « Albino, ex familia Ceionorum, Afro quidem homini sed non multa ex Afris habenti, duas cohortes alares regendas dedi ». On pourrait multiplier les exemples. Cf. R. Cagnat. *L'armée romaine*

consulat (1), qui sont partout où il y a des honneurs à recueillir ou de l'argent à gagner (2). Ils les supportent pourtant, puisqu'ils ne peuvent pas faire autrement.

Tout un quartier de Rome est peuplé d'Africains, et l'*Appendix Probi* nous fait connaître les noms des *vici* qui le constituent : *Vicus caput Africa, Vicus stabuli Proconsulis, vicus Syrtis, vicus Byzacenus, vicus Capsensis* (3). Ces noms sont significatifs. On peut supposer que les originaires d'une même région ou d'une même ville se réunissent volontiers dans la même rue ou dans le même pâté de maisons. C'est au *vicus caput Africa* que se trouve, sous les Sévères, un *paedagogium* qui dépend de celui du Palatin et qui est destiné aux pages impériaux, probablement d'origine africaine. Des inscriptions trouvées près de la Navicella mentionnent des *pueri caput Africenses* (4). Un texte de l'an 198 conservé au Capitole signale vingt-quatre *paedagogi ad caput Africa.*

Parmi les Africains domiciliés à Rome, un bon nombre sont chrétiens. Dans le cimetière de Calliste, « il existe un groupe de sépultures dont l'origine paraît remonter au temps

d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs, 2e édit., Paris, 1912.

(1) Ce fut sous le règne de Titus, en 80, qu'on vit pour la première fois un Africain arriver au consulat, un certain Pachimeius, originaire de Cirta.

(2) Voir une lettre de Fronton, édit. Loeb, *Class. libr.* II, p. 292.

(3) *L'Appendix Probi* parle bien de Rome, et non de Carthage, comme l'avait conjecturé entre autres Gaston Paris. Cf. M. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, t. III, 2, p. 145. Varron, *De lingua lat.*, v, 159, mentionne également un *vicus Africus*, ainsi nommé parce que « ibi obsides ex Africa bello punico dicuntur custoditi ». Mais ce n'est pas le *vicus caput Africa*, car il est situé dans la IIIe région, et non dans la seconde.

(4) Parmi les graffites retrouvés sur les murs du *paedagogium* du mont Palatin, on trouve nommés un *Tertius Hadrumetinus* et un *Marianus afer exiit de poedagogio*. Ce Marianus, semble ainsi marquer qu'un des beaux jours de sa vie a été celui où il est sorti du collège. De Rossi, *Boll. arc. crist.*, 1867, p. 75, 76.

de Septime-Sévère et du pape Victor. Les épitaphes y sont grecques et latines en proportions à peu près égales. On y lit les noms *'Αφρίκανα*, etc., Ambivius, Thecusa, Evodius, Genethlia, Felicissimus, Siddin, Quodvultdeus, etc., noms africains ou très communs en Afrique. Les acclamations, les symboles, etc., ne diffèrent point de ce qu'on retrouve en Afrique et surtout à Carthage » (1). Une épitaphe de l'époque de Sévère et de Caracalla, retrouvée au cimetière de Basilla ou d'Hermès sur la *via Salaria vetus* porte ces mots : « *Alexander Augg. ser. feci, se bivo, Marco filio dulcissimo, Caput Africesi, qui deputabatur inter bestitores, qui vixit annis XVIII, mensibus VIII, diebus V. Peto a bobis, fratres boni per unum Deum, ne quis hunc titulo moles(tet) pos(t) mor(tem)* (2).

Ces chrétiens d'Afrique forment un groupement solide, qui n'a pas seulement son quartier, mais ses cimetières et aussi son clergé. Sans doute, à Rome, comme dans toutes les autres cités, il n'y a qu'une seule Église que gouverne un seul évêque. Cependant, les fidèles se réunissent volontiers d'après leur patrie, leurs occupations, leur langue, leurs traditions ; et chacun de ces groupes conserve jalousement ses habitudes (3). Au temps du pape Anicet, on avait vu jusqu'où pouvait aller le particularisme des Asiates lorsqu'il s'agissait de la célébration des fêtes de Pâques, et le voyage à Rome de l'évêque de Smyrne, saint Polycarpe, avait peut-être, grâce à l'indulgente bonté d'Anicet, ren-

(1) J. MESNAGE, *Le christianisme en Afrique, origines, développements, extension*, p. 87-88. Sur les Africains à Rome, cf. G. LA PIANA, *The Roman Church at the End of the Second Century*, dans *Harvard Theological Review*, 1935, p. 223 et suiv.

(2) H. MARUCCHI, *Élém. d'archéol. chrét.*, p. 381.

(3) G. LA PIANA, *Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire*, p. 195 et suiv. Cf. G. LA PIANA, *L'immigrazione a Roma nei primi secoli dell'impero*, dans *Ricerche religiosi*, t. II, 1926, p. 485-547 ; t. III, 1927, p. 36-75.

forcé ce particularisme (1). A la fin du second siècle, la situation générale n'a guère changé, mais les Africains ont conquis par leur activité et par leur nombre une situation prépondérante.

Cette prépondérance, par une curieuse rencontre des circonstances, trouve son expression en même temps dans le domaine civil et dans le domaine religieux. Pour la première fois, on voit un empereur africain monter sur le trône et un pape africain occuper le siège de saint Pierre. A la suite de troubles qui se sont produits à la mort de Commode, Septime Sévère, légat de Pannonie supérieure, a fini par triompher de tous ses concurrents et par être reçonnu unanimement comme empereur. Il a fait en Syrie une grande partie de sa carrière militaire ; il s'y est marié et il a noué de la sorte de solides attaches avec cette province. Mais il est africain d'origine, étant né en 146 à Leptis Magna d'une famille indigène, romanisée et arrivée au pouvoir depuis plus d'une génération. En attendant que l'influence syrienne devienne prépondérante à Rome sous le règne de ses successeurs, ce sont les Africains qui, pendant les dix-huit années du gouvernement de Septime Sévère, occupent la première place (2).

Lorsque Sévère monte sur le trône, Victor gouverne déjà

(1) G. BARDY. *L'Église romaine sous le pontificat de saint Anicet* (154-165) dans *Recherches de science religieuse,* t. XVII, 1927, p. 481-511.

(2) Cf. R. DE CEULENER, *Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère,* dans *Mémoires de l'Académie royale de Belgique,* t. XLIII, Bruxelles, 1880 ; M. PLATNAUER, *The Life and Reign of the Emperor Lucius Septimius Severus,* Oxford, 1918 ; J. HASEBROEK, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Septimius Severus,* Heidelberg, 1921.

Nous savons que Septime Sévère était resté très attaché à l'Afrique. Il était fort disert dans la langue punique, dont il avait gardé quelque chose de rauque dans la voix. Quant à sa sœur, qui avait longtemps continué d'habiter Leptis, elle ne quitta sa cité pour Rome qu'après l'élévation de Sévère ; mais elle parlait un tel jargon qu'on fut contraint de la renvoyer à Leptis, au grand regret de la cour qui s'en amusait fort. SPARTIEN, *Severus,* 15.

l'Église de Rome. Nous ne savons pas de quelle cité il est originaire ; mais nous ne pouvons douter qu'il est de descendance africaine, et il apporte, dans l'exercice de l'autorité, une énergie extraordinaire. Sous son pontificat, les hérésies et les schismes sont impitoyablement combattus ; et les moindres tendances séparatistes sont réprimées sans aucun ménagement. Il veut que la communauté romaine affirme clairement son unité, qu'elle obéisse tout entière aux mêmes règles, qu'elle suive la même discipline et la même liturgie. Aucune dissidence ne saurait être tolérée par lui. L'Église universelle doit elle aussi se soumettre à des règlements partout identiques et la controverse pascale lui fournit une occasion décisive d'exprimer sa volonté, puisqu'il n'hésite pas à menacer d'excommunication les chrétientés d'Asie qui s'obstineraient à rester fidèles à leurs usages traditionnels en la matière.

Sans doute, les efforts de Victor sont loin d'être toujours couronnés de succès. Après plusieurs années de luttes, la communauté romaine n'a pas trouvé sous sa direction la parfaite unité qu'il se proposait de lui donner : les asiates continuent à suivre leurs usages locaux et à célébrer Pâques à la date habituelle, sous la direction de Blastus ; un groupe de gnostiques obéissent à Florinus ; les monarchianistes proclament leur attachement à Théodote et à sa doctrine ; les montanistes, les marcionites, d'autres encore, sont en état de schisme. L'énergique pontife ne paraît pas se soucier autrement de ces résistances. Fort de son droit, il reste jusqu'au bout fidèle à sa ligne de conduite. Il est, dans les premiers siècles, un des papes à qui le catholicisme doit le plus.

Victor est un authentique latin. On peut toujours se demander s'il a rédigé des écrits en cette langue et il est au moins vraisemblable qu'il n'ignorait pas le grec. La connaissance du grec restait en effet nécessaire en un temps où l'Église comptait encore le plus grand nombre de ses

fidèles en Orient. Mais il n'est pas nécessaire que Victor ait composé des ouvrages en latin pour que nous ayons le droit de saluer en lui un représentant de la latinité. Les qualités de gouvernement dont il fait preuve dans l'exercice de son autorité témoignent à elles seules de ses tendances les plus profondes.

Il est à peine besoin d'ajouter qu'un seul homme ne saurait à lui seul réaliser une tâche aussi considérable que celle qui consiste à transformer l'esprit d'une communauté. La latinisation de l'Église romaine n'est pas achevée sous le pontificat de saint Victor et longtemps après lui, la langue grecque continuera à être parlée et écrite à Rome. Cependant on peut croire que l'influence du premier pape africain a été considérable pour déterminer une orientation. Il est à noter qu'après lui le principal représentant de la culture grecque à Rome, tout au moins le plus connu par ses écrits, est saint Hippolyte. Or celui-ci, qui est d'abord un docteur, finit par prendre l'attitude d'un antipape. Comme docteur, son influence s'exerce surtout dans les écoles, c'est-à-dire dans des milieux assez fermés et plutôt restreints. Comme chef de communauté, il n'attire pas à son parti la masse des fidèles qui restent fortement groupés autour des successeurs légitimes de saint Victor, saint Zéphyrin et saint Calliste. Ceux-ci pas plus que Victor, ne sont des spéculatifs ; les problèmes théologiques ne les intéressent pas pour eux-mêmes et ils n'interviennent dans les controverses d'école que lorsque l'intégrité de la doctrine traditionnelle est en cause. Mais ils gouvernent l'Église avec sagesse et avec énergie ; et ce sont ces qualités qu'exigent les âmes dont ils ont la charge. Nous n'osons pas parler de démocratisation de l'Église romaine, car la chrétienté s'est toujours recrutée dans les milieux populaires plutôt que dans les classes élevées de la société. Toutefois, à mesure que s'étend la propagande chrétienne, elle atteint plus facilement et plus volontiers les latins d'origine et de langue.

Grecque à ses débuts, puisqu'elle avait été fondée par des missionnaires venus de l'Orient, l'Église de Rome tend par la force des choses à devenir de plus en plus latine. Le groupe africain de la capitale est, au moins en partie, à l'origine de cette transformation, et celle-ci s'accentue naturellement lorsqu'un Africain, saint Victor, prend en mains le gouvernement de la communauté.

* * *

Les choses s'expliquent, ainsi, semble-t-il, de la façon la plus naturelle, sans qu'il soit besoin de faire intervenir à un moment donné un élément étranger. Nombreux sont pourtant les historiens qui croient devoir attribuer à Marcion et aux marcionites le rôle capital dans la latinisation de l'Église romaine. Le moment est venu pour nous d'examiner le bien-fondé de cette hypothèse.

Si nous connaissons bien les grandes lignes de la vie de Marcion, le détail nous en est à peu près inaccessible (1). Rappelons seulement que Marcion était originaire de Sinope, une des plus grandes villes grecques de commerce sur la côte méridionale de la mer Noire. Selon saint Hippolyte, il aurait même été le fils d'un évêque de Sinope. Excommunié dans sa patrie, pour un motif que nous ne parvenons pas à débrouiller (2), il passa en Asie Mineure où il commença à prêcher sa doctrine personnelle ; puis il vint à Rome : l'Église de Rome ignorait son passé ; elle lui fit un accueil d'autant meilleur que le nouvel arrivant se signala tout de

(1) L'ouvrage capital sur Marcion est sans aucun doute celui de A. von Harnack, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, 2e édit., Leipzig, 1924. Les documents et les textes rassemblés par Harnack font de ce livre un indispensable instrument de travail. Mais l'auteur se laisse trop souvent entraîner par son admiration pour Marcion et ses conclusions dépassent largement les données des témoignages auxquels il fait appel.

(2) Il fut, paraît-il, accusé d'avoir violé une vierge ; mais, selon Harnack, cette vierge ne serait autre que l'Église elle-même.

suite par sa générosité. Mais bientôt, on eut des raisons de se défier de lui. Les théories qu'il propageait, les livres qu'il publiait, à savoir le Nouveau Testament dans une édition corrigée et les *Antithèses*, excitèrent l'attention de l'autorité et des fidèles. Marcion fut condamné en 144, et pour mieux marquer qu'il s'agissait d'une rupture définitive, on tint à lui rendre les deux cent mille sesterces qu'il avait naguère donnés à l'Église. Sur la fin de sa vie plane l'obscurité la plus complète. Ce qu'il y a de sûr, c'est que sa doctrine rencontra, un peu partout, le plus vif succès. De très nombreux fidèles vinrent à l'Église marcionite, et pendant longtemps les apologistes n'eurent pas de besogne plus urgente que la réfutation détaillée du marcionisme.

Tels sont les faits. Mais on a voulu faire honneur à Marcion ou à ses disciples de beaucoup de nouveautés, si bien que l'Église catholique elle-même serait redevable aux hérétiques de ce qu'elle possède de meilleur : sa hiérarchie, son canon néotestamentaire, sa traduction latine de la Bible, etc. Quelques-uns sont même allés beaucoup plus loin, puisqu'ils attribuent à Marcion la première édition sinon la rédaction des épîtres de saint Paul (1), celle des lettres de saint Polycarpe et de saint Ignace, que sais-je encore ? Le panmarcionisme a eu son heure de vogue, et aujourd'hui encore il trouve des adeptes fervents. Nous n'avons pas à le réfuter ici. Qu'il nous suffise de rappeler le caractère hypothétique des prétentions qu'il appuie et la nécessité où se trouvent ses partisans de mutiler les textes les mieux assurés pour donner le moindre soupçon de vraisemblance à leurs théories.

Que si l'on refuse d'accepter les fantaisies du panmarcionisme, a-t-on au moins le droit d'admettre que Marcion a eu, le premier, l'intuition de tous les avantages qui résulte-

(1) Cf. M. J. LAGRANGE, *Saint Paul ou Marcion*, dans *Revue Biblique*, t. XXXXI, 1932, p. 5-30.

raient pour le christianisme d'une prédication adressée en latin aux gens du peuple dont le latin était la langue familière et même d'une traduction latine des livres saints ? A-t-il réalisé de façon concrète cette intuition en faisant lui-même ou en travaillant à l'exécution de la traduction en question ? Le problème peut en effet se poser.

Il paraît assuré que Tertullien, au moment où il rédigeait son grand ouvrage contre Marcion, avait sous les yeux une version marcionite de l'Évangile et de l'Apôtre. A. von Harnack a rassemblé naguère une liste impressionnante de citations qui, à ses yeux, rendent la thèse incontestable (1). Toutes ces citations sont loin d'avoir la même valeur. Mais quelques-unes au moins sont vraiment impressionnantes. On lit par exemple au milieu d'une longue citation de *Galat.*, IV, 22-24 : « *Haec sunt enim duo testamenta sive duae ostensiones sicut invenimus interpretatum, unum a monte Sina...* (2) ». Tertullien a dû trouver dans l'exemplaire marcionite qu'il avait sous les yeux le mot *ostensiones*, mais il a commencé par citer le texte, selon l'usage catholique, en écrivant *testamenta*. Puis se rappelant que Marcion ne pouvait admettre deux testaments ou deux alliances, il a rappelé sa formule : *duae ostensiones*. Le mot *ostensio* lui-même recouvre le grec ἔνδειξις ou ἐπίδειξις ; et c'est sans doute l'hérésiarque qui a modifié le texte original, pour y insérer l'expression de sa doctrine (3). De même, Tertullien cite *Ephes.* IV, 8 : « *Captivam duxit captivitatem, data dedit filiis hominum, id est donativa, quae charismata dicimus* (4) ». Le mot *data* provient de la version marcionite ; les catholiques préfèrent au contraire *donativa* et c'est en effet le mot *donativa* que l'on retrouve dans les

(1) A. VON HARNACK, *Marcion*, 2e édit., p. 47* et suiv., p. 177*.
(2) TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, V, 4.
(3) Cf. A. VON HARNACK, *op. cit.*, p. 52*-53* ; J. M. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, 2e partie, t. II, p. 259-260.
(4) TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, V, 8.

passages de Tertullien où il n'est pas question de combattre le marcionisme (1).

Seulement, si Tertullien connaissait au moins deux traductions latines, l'une catholique et l'autre marcionite (2), la question est de savoir laquelle de ces deux traductions a précédé l'autre, et c'est ici que le problème devient à peu près insoluble. Tertullien en effet est notre plus ancien témoin. Peut-être si nous avions encore à notre disposition les premières réfutations qui ont été faites de Marcion par des apologistes catholiques, par saint Justin ou par saint Théophile d'Antioche, serions-nous mieux renseignés. Mais nous ne pouvons pas remonter pratiquement au delà de Tertullien. Dans ces conditions, comment affirmer que la traduction marcionite a précédé la traduction catholique ?

Certains critiques, comme Vogels, assurent que la version africaine latine, que connaissait Tertullien, dépend de

(1) Cfr TERTULLIEN, *De resurrect.*, 49, traduisant *Rom*, 6, 3 : « Stipendia enim delinquentiae mors, donativum autem dei vita aeterna ».

En des cas assez nombreux, on peut se rendre compte du texte marcionite en l'opposant au texte catholique cité habituellement par Tertullien. Ainsi *Gal.*, 4, 24 est traduit par Marcion : « Cum autem evenit impleri tempus, (*Adv. Marc.*, V, 4) », par les catholiques : « At ubi tempus expletum est (Ibid, V, 8) ». Voir encore d'autres cas :

MARCION :	TERTULLIEN :
Gal., 6, 2 : Onera vestra invicem sustinete (*Adv. Marc.*, V, 4).	Invicem onera vestra portate (*ibid.*)
Phil., 2, 6: Non rapinam existimavit pariari Deo (*Adv. Marc.*, I, 20).	Non rapinam existimavit esse se aequalem Deo (*Adv. Prax.*, 6).
2 *Cor.*, 5, 17 : Si qua ergo conditio nova in Christo (*Adv. Marc.*, V, 12).	Quid si nova conditio in Christo (*De jejunio*, 14).
Luc., 9, 41 : O genitura incredula, quousque ero apud vos (*Adv. Marc.*, IV, 23).	O natio incredula, quamdiu ero vobiscum.

La version marcionite ne craindrait pas d'employer des mots populaires et de suivre très étroitement le texte grec.

(2) M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 262. Cf. H. VON SODEN, *Der lateinische Paulustext bei Marcion und Tertullian*, dans *Festgabe für A. Jülicher*, p. 241.

la version marcionite, et ils signalent en effet des variantes qui leur semblent caractéristiques de cette dernière (1). Mais, ainsi que le remarque Lagrange, « il serait inconcevable qu'un catholique résolu à traduire le Paul et le Luc authentiques pour les opposer à la propagande marcionite en latin se soit appuyé précisément sur le texte dont il voulait annuler le mauvais effet en le remplaçant par un texte plus sûr. S'il a eu ce texte antérieur sous les yeux, c'était pour en relever les erreurs, surtout les lacunes, car on savait que Marcion avait fait partout des coupures. Dès l'origine, l'influence de Marcion devait être suspecte et abhorrée (2) ». De fait la plupart des variantes relevées par Vogels comme marcionites n'ont rien de caractéristique ; elles sont surtout en trop petit nombre pour autoriser une conclusion décisive.

Il est vrai qu'on a relevé des affinités entre le texte marcionite et le type *D* qui semble bien avoir été l'ancêtre des versions latines comme des versions syriaques (3). Doit-on en conclure, comme l'a fait Vogels, que le type *D* lui-même est d'origine marcionite ? Non pas ; mais bien au contraire que Marcion a suivi le type *D* qui, de son temps,

(1) Dom de Bruyne va jusqu'à écrire : « Depuis quelques années, je soupçonne que notre texte latin n'est que l'Apostolicon marcionite, corrigé et complété. Quant à l'Évangile, plusieurs changements marcionites se sont infiltrés (ou sont restés) dans nos anciens manuscrits latins ». *Revue bénédictine*, 1921, p. [14].

(2) M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 262.

(3) Le R. P. Lagrange désigne sous ce nom la recension dont le manuscrit (*Codex Cantabrigiensis*, ou *Codex Bezae*), du VIe ou du Ve siècle est le principal représentant pour les Évangiles et les Actes. Ce manuscrit est bilingue ; on y trouve à la fois le texte grec et la version latine. En toute hypothèse, le texte qu'il renferme est très ancien, car les versions latine et syriaque en reflètent les particularités et le grec original est le seul lien possible entre le syriaque et le latin. On peut conjecturer qu'Alexandrie est le lieu d'origine de cette recension, bien que la recension *B* soit également égyptienne et qu'elle ait même supplanté assez rapidement sa rivale. Cf. M. J. LAGRANGE, *Critique textuelle*, II. *La critique rationnelle*, p. 42-82. Pour les Épîtres de saint Paul, le type *D* est surtout représenté par un *codex Claromontanus* du VIe siècle, que l'on désigne aussi par le sigle *B*.

était le plus répandu en Occident (1), du moins lorsqu'il s'agit des Évangiles.

Reste l'argument tiré des prologues marcionites aux épîtres de saint Paul, prologues qui figurent dans le plus grand nombre de nos manuscrits latins. Si ces prologues, dit-on, ont réussi à pénétrer partout, n'est-ce pas une preuve incontestable de l'influence exercée sur le texte latin de saint Paul par la traduction de Marcion ? L'argument aurait quelque force s'il était prouvé que les dits prologues sont réellement l'œuvre de Marcion ou de l'un de ses disciples. Mais cette preuve reste encore à faire, malgré l'autorité des savants qui ont cru pouvoir adhérer à la thèse de l'origine marcionite (2). M. Mundle et le P. Lagrange entre autres n'ont pas hésité à s'inscrire en faux contre elle, et à déclarer que les prologues soi-disant marcionites dépendent en réalité de l'*Ambrosiaster* et ne sont pas antérieurs à la fin du IV[e] siècle (3). La question reste posée. Il serait cependant bien extraordinaire que les catholiques fussent allés chercher dans la collection marcionite une série de prologues, assez anodins d'ailleurs, pour les placer en tête de leur propre collection (4).

(1) M. J. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 169 et suiv.; cfr VOGELS, *Vulgatastudien*, Munster, 1928.

(2) Le premier, dom de Bruyne a proclamé l'origine macionite des prologues, dans son étude *Prologues bibliques d'origine marcionite*, dans *Revue Bénédictine*, 1907, p. 1-16. D'une manière indépendante, Corssen a repris la même thèse, dans un article de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1909, p. 36 et suiv. ; p. 97 et suiv. Cette thèse a été acceptée ensuite par un très grand nombre de critiques, et particulièrement par A. von Harnack.

(3) Cf. MUNDLE, *Die Herkunft der marcionistischen Prologe zu den paulinischen Briefen*, dans la *Zeitschr. für d. neutestam. Wissensch.*, 1925, p. 56-77. Harnack a répondu à Mundle, *Der marcionistische Ursprung der ältesten Vulgata. Prologe zu den Paulusbriefen*, même revue, 1925, p. 204-217. M. J. LAGRANGE, *Les prologues prétendus marcionites*, dans *Revue Biblique*, t. XXV, 1925, p. 161-173.

(4) Le caractère marcionite des prologues est, en toute hypothèse, bien difficile à découvrir et il faut beaucoup chercher pour arriver à trouver des indices d'une origine hérétique.

Nous avons du reste de sérieuses raisons pour croire que les catholiques de langue latine n'avaient pas eu besoin de Marcion et des marcionites pour sentir le besoin d'une traduction de leurs livres saints et pour être capables de la faire par eux-mêmes. Nous ne devons pas oublier en effet que, de très bonne heure, d'autres œuvres chrétiennes, écrites en grec, furent transposées en latin. La *Doctrine des apôtres* a été l'objet d'au moins deux traductions latines, dont l'une est citée par l'auteur de l'*Adversus aleatores* vers le milieu du IIIe siècle. La lettre de Barnabé elle aussi a dû être traduite de bonne heure, bien que nous ne puissions pas indiquer ici de date approximative. La traduction latine de la première lettre de saint Clément aux Corinthiens semble devoir être placée entre 150 et 230 et Rome est sans doute le lieu où elle a été composée. Le Pasteur d'Hermas a été également traduit dès la fin du second siècle, autant du moins qu'on peut le conjecturer. Il semble qu'aux environs de l'an 200, les chrétiens de Rome avaient donc à leur disposition une littérature de langue latine assez variée, encore qu'elle ne fût pas originale.

Comment de cette littérature de traduction, le Nouveau Testament n'aurait-il pas été le plus beau fleuron ? Aucun ouvrage n'était plus indispensable que celui-là, tant pour l'instruction et l'édification des fidèles que pour la conversion des incroyants. On veut nous faire croire que Marcion a eu le premier l'idée du rôle que pouvait jouer dans sa propagande populaire une traduction des Livres saints : l'hypothèse n'est pas invraisemblable, mais elle ne s'impose pas ; et il est à croire que les catholiques n'ont pas attendu les essais de Marcion pour se mettre à la besogne (1).

(1) Il n'est pas impossible qu'il y ait eu à Lyon une traduction latine des Évangiles dès le temps de Marc-Aurèle. Du moins les allusions scripturaires que l'on rencontre dans la lettre adressée par l'Église de Lyon et Vienne aux Églises d'Asie ont paru à de bons juges être des réminiscences d'un texte latin, librement traduites en grec par l'auteur de la lettre. Cf. M. J. Ar-

N'oublions pas que les traductions de Marcion était étrangement incomplètes. L'hérésiarque rejetait trois Évangiles sur quatre et ne conservait que l'Évangile de saint Luc, non sans l'avoir allégé de ses premiers chapitres et d'une foule de versets qui lui paraissaient contraires à sa doctrine du Dieu étranger. Des autres livres du Nouveau Testament, il ne gardait que les Épîtres de saint Paul, à l'exception des Pastorales ; encore faisait-il subir aux lettres qu'il recevait le même traitement qu'à l'Évangile de saint Luc et en supprimait-il, sans aucune gêne, tous les passages qui lui déplaisaient. Ce n'était pas l'introduction d'une épître apocryphe aux Laodicéens qui pouvait rendre plus acceptable aux catholiques un *corpus* paulinien ainsi mutilé.

Il est vrai que, selon quelques historiens (1), Marcion a édité les épîtres authentiques, telles qu'elles avaient été rédigées par l'Apôtre. L'édition catholique ne serait alors autre chose qu'une supercherie, puisqu'elle présenterait sous le nom de saint Paul, des lettres considérablement remaniées et augmentées de toutes sortes de développements nouveaux. Cette hypothèse ne saurait être retenue. Non seulement nous possédons des témoignages antérieurs à Marcion qui citent des passages catholiques des Épîtres de saint Paul et prouvent ainsi l'existence du texte complet ; mais il suffit de lire l'abrégé marcionite pour se rendre compte de son caractère tendancieux et de la nature des mutilations opérées par l'hérétique. Pense-t-on que l'Église aurait pris le travail de Marcion pour en faire la base d'une traduction orthodoxe, alors qu'elle possédait un texte complet autorisé par une tradition déjà longue et préservé de toute

MITAGE ROBINSON, *The Passion of S. Perpetua (Texts and Studies*, I, 2), p. 97 et suiv. Le P. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 258, n. 3, trouve les coïncidences vraiment frappantes.

(1) Cf P. L. COUCHOUD, *Les premiers écrits du christianisme*, Paris, 1930. La thèse de Couchoud a été discutée et réfutée par M. J. LAGRANGE, *Saint Paul ou Marcion*, dans *Revue Biblique*, t. XLI, 1932, p. 5-30.

modification par l'autorité apostolique qui lui conférait un caractère sacré ?

Sans doute les premières traductions latines n'ont pas été une œuvre officielle, et nous l'avons déjà rappelé. On a supposé que, dans la communauté romaine et, en général, dans les communautés occidentales, les chefs des Églises étaient de culture et de tradition helléniques, mais que, à côté de cette aristocratie vivait une plèbe orientale et latine : c'est cette foule qu'auraient attaquée la propagande de Marcion et plus tard celle de Tatien. L'instrument le plus actif de cette propagande hérétique aurait précisément été la traduction du Nouveau Testament. Avec une intuition remarquable, Marcion et Tatien auraient les premiers compris qu'il était essentiel d'aller au peuple et que, pour le conquérir, le moyen le plus efficace était de pouvoir lui faire connaître le texte même des livres saints. De là leurs traductions en langue vulgaire ; traductions que les catholiques auraient été forcés d'imiter lorsqu'ils se rendirent compte des dangers que les progrès de l'hérésie faisaient courir à l'Église (1).

Nous admettons volontiers que les Marcionites aient compris assez vite l'importance de la propagande dans les milieux de langue latine, qui étaient incontestablement les plus nombreux à Rome. Mais il nous est impossible de supposer que le catholicisme n'ait pas atteint déjà ces milieux, avant la prédication de Marcion. On a beau jeu d'opposer l'Église officielle, un peu méprisante de la foule, et les propagandistes marcionites pleins d'un zèle désintéressé pour la conquête des âmes. Cette opposition trop simpliste ne saurait rendre compte de la complexité des faits.

S'il est un écrit qui ne présente pas un caractère officiel, mais qui apparaît comme l'œuvre d'un chrétien moyen,

(1) Cf. D. Plooij, *A Further Study of the Liége Diatessaron*, Leyde 1925 ; G. La Piana, *The Roman Church at the End of the Second Century*, dans *The Harvard Theological Review*, t. XVIII, 1925, p. 223.

c'est assurément le Pasteur d'Hermas. Hermas connaît la hiérarchie, il la respecte ; il insiste sur les qualités que doivent posséder les évêques et les diacres ; il n'hésite pas d'ailleurs à se placer lui-même au-dessus de ses chefs hiérarchiques puisqu'il a reçu le don de la prophétie ; et c'est sans avoir aucun mandat officiel qu'il s'adresse aux chrétiens de son temps pour les exhorter à la pénitence. Lui-même est un homme du peuple, il ne sait guère de théologie et toutes ses préoccupations sont de l'ordre moral. Il désire gagner tous ses frères à la pénitence, même et surtout les plus humbles d'entre eux. Pourquoi cependant écrit-il en grec, sinon parce que cette langue lui paraît encore la plus capable d'atteindre la multitude des croyants ? Il serait téméraire, semble-t-il, d'ajouter que le bon Hermas n'a aucun souci des infidèles, de tous ceux qui ne sont pas encore entrés dans l'Église et que Marcion a été le premier a être dévoré du zèle de leur conversion. Hermas veut faire du bien, tout simplement. Le *Pasteur* est destiné aux croyants ; mais il peut être tout aussi bien lu par les païens. Il sera traduit en latin aussitôt qu'il sera susceptible de trouver des lecteurs qui le comprendront mieux sous cette nouvelle forme.

Si Marcion a songé à s'exprimer en latin, c'est pour s'être rendu compte que les éléments latins de la population de Rome n'étaient pas imperméables à la prédication chrétienne ; l'aurait-il fait si déjà l'Église n'avait pas cherché à se recruter dans ce milieu et à y opérer des conquêtes ? Ajoutons que Marcion, oriental d'origine, a commencé, lors de son arrivée à Rome, par entrer en relation avec l'Église officielle et la hiérarchie : les rapports qu'il a eus avec elle, les explications qu'il a été amené à lui donner sur sa doctrine, supposent de sa part l'emploi de la langue grecque. Plus tard seulement, les Marcionites se sont mis à parler latin. Nous n'avons pas de raison pour admettre qu'ils en ont pris l'initiative.

Si l'on écarte comme nous venons de le faire, l'action de Marcion et des Marcionites, c'est surtout parce que la latinisation des chrétientés d'Occident et tout spécialement celle de l'Église romaine, a été l'un de ces faits qui résultent nécessairement des circonstances et que rien ne peut empêcher. Les Africains ont pu, à un moment donné, jouer un rôle important dans cette transformation, surtout lorsqu'à la fin du second siècle l'un d'eux, saint Victor, a été élevé sur la chaire pontificale et a donné au Siège apostolique un nouvel éclat, grâce à ses qualités personnelles d'intelligence et d'énergie. Mais dès cette époque, l'évolution était en train de s'opérer et nul n'aurait été capable de l'entraver. C'était pour le christianisme à Rome une question de vie ou de mort. L'Église devait y devenir latine ou disparaître, parce que, malgré tout, la majorité de la population romaine était latine d'origine, de caractère, d'habitude et de langue.

Pendant longtemps encore, le grec sera sans doute la langue officielle de l'Église romaine (1) ; tout au moins les papes devront-ils être capables de parler et d'écrire les deux langues. Au milieu du IIIe siècle, ils emploieront le latin pour écrire à l'évêque de Carthage, le grec pour écrire à l'évêque d'Antioche ; et de leur côté, saint Cyprien de Carthage et saint Denys d'Alexandrie s'adresseront au pape chacun dans sa langue maternelle. Mais il n'y a pas lieu d'insister sur ce fait, car on sait que la langue officielle d'une société peut être maintenue, longtemps après qu'elle a cessé d'être employée dans la vie courante : aujourd'hui encore, le latin est presque toujours usité pour les actes importants de la vie de l'Église, bien que, dans l'existence quotidienne, le pape et les évêques utilisent les langues de

(1) Jusqu'à la fin du IIIe siècle, les épitaphes des papes, à l'exception de celle de saint Corneille, ont été rédigées en grec. Il est pourtant hors de doute que, bien avant 300, la chrétienté romaine était définitivement latinisée.

leur pays et qu'ils rédigent, dans ces différentes langues, les documents d'un intérêt moins général ou moins considérable. Dès le début du III[e] siècle, un docteur comme saint Hippolyte fait à Rome figure d'un attardé : alors que, de plus en plus autour de lui, le christianisme prend un aspect latin, il reste fidèle à l'esprit hellénique. Son exemple sera d'autant moins suivi qu'il sera bientôt celui d'un schismatique.

On peut se demander ce qui serait arrivé si l'Église de Rome ne s'était pas latinisée, ou du moins si sa latinisation avait été retardée d'un siècle ou deux. Il ya là une question assez vaine. Nous reconnaissons bien que, par suite de cette latinisation somme toute rapide, l'Église romaine a été amenée à comprendre plus difficilement les grands problèmes spéculatifs qui se posaient à l'esprit des théologiens orientaux et à regarder plus volontiers du côté de l'Occident. Encore ne faut-il rien exagérer. Mère et maîtresse de toutes les Églises, Rome n'a pas cessé de s'intéresser aux choses de l'Orient : sa langue est devenue celle des maîtres du monde. Son cœur est toujours resté catholique.

GUSTAVE BARDY.

Ecclesia de Trinitate.

> « Le Seigneur a dit : « Le Père et moi nous sommes un ». Et il est écrit aussi du Père, du Fils et du Saint-Esprit : Ces trois sont un. Qui donc pourrait croire que cette unité issue de la stabilité divine et homogène aux mystères célestes puisse être déchirée dans l'Église et brisée par l'opposition de volontés en désaccord ? » (1)

L'unité de l'Église est une communication et une extension de l'unité même de Dieu. La vie qui est éternellement dans le sein du Père, après s'être communiquée en Dieu lui-même pour y constituer la société divine, celle des trois Personnes de la sainte Trinité, est, par grâce, communiquée aux créatures spirituelles, aux anges d'abord, puis à nous. C'est cela l'Église : l'extension de la vie divine à une multitude de créatures. Non pas des créatures développant ce qu'il y a en elles de « religieux » et s'efforçant de mener une vie *à l'instar* de celle de Dieu ; mais la vie même de Dieu, la manière de vivre *de Dieu*, les objets de vie *de Dieu*, donnés, communiqués à des créatures. Non pas proprement une société des hommes avec Dieu ; mais la société divine elle-même, la vie de famille *de Dieu* étendues à l'humanité, assumant l'humanité en soi. Tout ici vient d'en haut et procède du sein du Père.

(1) S. CYPRIEN, *De unitate Ecclesiae*, VI, éd. Hartel, CSEL, III, 1, p. 215. — Cfr aussi : « Unitatem illa portabat de superiore parte venientem, id est de coelo et a Patre venientem, quae ab accipiente et possidente scindi omnino non poterat... » (VII, p. 215), « ... ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem Dei... » (VIII, p. 216) ; « Sacrificium Deo majus est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata » *(De dominic. orat.*, c. 23, éd. Hartel, *ibid.*, p. 285).

On n'oserait pas affirmer pareil mystère si la Révélation attestée par l'Écriture et gardée vivante dans l'Église ne nous le disait d'un bout à l'autre, avec une netteté croissante, depuis le début de la *Genèse* (« Faisons l'homme à notre image ») jusqu'aux derniers chapitres de l'*Apocalypse* (XXI,2 : « Je vis descendre du ciel, d'auprès de Dieu, la ville sainte, une Jérusalem nouvelle »), en passant par l'Alliance avec Abraham, les Prophètes, la prédication du Royaume par Jésus et les Épîtres de S. Paul.

Tout se noue avec les promesses faites par Dieu et l'alliance contractée par lui avec Abraham et sa race. Dieu promet à la foi d'Abraham un héritier et un héritage. L'héritier sera une race, la postérité d'Abraham ; l'héritage sera « la terre », le pays dont Dieu dispose comme par testament en faveur d'Abraham et de sa descendance. Ces promesses et ces dons, d'une part, la fidélité d'Abraham et de sa race, d'autre part, sont la base d'une alliance, d'un engagement réciproque de fidélité, qui se renouvellera d'une façon plus précise encore, sur la base d'une loi de sainteté, entre Iahvé et Moïse. En fait, toute l'histoire d'Israël est dominée par la double Alliance en Abraham et en Moïse. Israël est le peuple de Dieu, une nation avec qui Iahvé a parti lié. Iahvé, qui lui a donné la terre et l'a choisie comme son témoin, la protège et la bénit ; mais elle doit observer sa loi, vivre ainsi dans un état de sainteté pour Dieu, et devenir une nation « royale et sacerdotale ». Peuple de Dieu, Alliance, biens (terrestres) reçus de Dieu en héritage, telles sont les réalités qui dominent l'histoire d'Israël.

Leur sens exact et définitif, comme celui de tout ce que Dieu accomplissait alors, ne devait se révéler qu'en Jésus-Christ. Certes, les prophètes avaient déja spiritualisé et purifié le sens religieux d'Israël ; l'héritage de Dieu, au-delà de « la terre », devient un état de choses où Dieu règne dans la justice ; l'héritier n'est pas seulement le peuple comme réalité raciale et charnelle, mais un Israël selon l'esprit, un

peuple de doux, de pieux, de saints, un Israël tout religieux. L'horizon se transforme même encore davantage. En ce nouvel état de choses, le peuple de Dieu sera conduit dans la justice par un Roi-Messie, sage, doux, consolateur, qui inaugurera une nouvelle Alliance magnifiquement spirituelle (1). « Il sera consacré par l'onction pour porter la bonne nouvelle aux pauvres... annoncer aux aveugles le retour à la vie, rendre libres les opprimés, publier l'année favorable du Seigneur » (2).

« Aujourd'hui vous avez entendu l'accomplissement de cet oracle », dit Jésus dans la synagogue de Nazareth (3). Il est venu accomplir les Écritures, et tout ce qu'il y avait de promesses de Dieu vont recevoir de lui, dans tous les sens du mot, l'accomplissement et le *oui* (4). Et avec quel magnifique réalisme !

L'héritier des promesses faites à Abraham, c'est lui-même descendant d'Abraham selon la chair, mais fils de Dieu et héritier du Père par nature. L'héritage, ce n'est plus « la terre » donnée à un peuple charnel, mais les biens patrimoniaux de Dieu, la vie de famille et l'intimité du Père dans la sainteté. Cet héritage, qui est son héritage naturel de Fils, il vient nous le révéler, il nous le mérite par la croix. Dans la nouvelle Alliance qu'il institue alors dans son sang, s'achève et se consomme l'ancienne Alliance ; en elle, ce n'est plus seulement une race qui est destinée à hériter, de Dieu, des biens périssables, mais le peuple innombrable de toutes les âmes qui croient dans le Christ et qui, devenant ses cohéritiers, héritent de lui et avec lui les biens patrimoniaux de Dieu, l'intimité du Père, la vie qui était dès le principe dans le sein du Père. Ici, comme dans

(1) Cfr entre autres, *Jér.*, XXXI, 31-34 ; *Ézéch.*, XXXVII, 26-28 ; *Is.*, XI, etc.

(2) *Is.*, LXI, 1 s.

(3) *Luc*, IV, 21.

(4) *II Cor.*, I, 20.

l'Ancien Testament, l'Alliance est une réalité toute proche du royaume. La fidélité à l'un réalise l'autre. Être cohéritier du Christ, être soumis au Règne de Dieu, entrer dans le Royaume, être assis et régner avec le Christ, entrer dans la vie, vivre avec le Christ : tous ces thèmes de provenance diverse, qui se superposent et interfèrent, apportant chacun leur nuance propre, désignent tous, au fond, la même réalité annoncée dans l'Ancien Testament, réalisée par le Christ, expliquée par les écrits apostoliques : nous sommes participants de l'héritage du Père, qui est sa vie ; nous sommes appelés à recueillir cet héritage, ce fruit de l'Alliance promis à Abraham, révélé et réalisé dans le Christ, fils d'Abraham et Fils de Dieu. qui est la vie auprès du Père, dans le sein du Père : la vie de famille de Dieu. Bien évidemment, cela nous est donné de Dieu, cela nous est communiqué d'en haut. Ce n'est pas nous qui, mettant en œuvre nos ressources, arrivons à monter jusqu'à Dieu, car si le Royaume des cieux souffre violence, ce n'est pas dans ce sens-là : au contraire, il n'y a qu'une porte pour y entrer (*Jean*, X, 1 et 9), le Fils venu d'abord vers nous en chair, et à qui nul n'accède si le Père, qui a envoyé le Fils, ne l'attire (*Jean*, VI, 44 et 65).

L'Église est la communauté de ceux qui sont appelés à entrer en part de l'héritage du Père et des biens de l'Alliance. Or cet appel ne représente pas un pur titre à valoir eschatologiquement quand le Christ viendra prendre avec lui et nous emmener dans son Royaume céleste. Le Royaume est encore à consommer et la communication qui nous est faite des biens de la nouvelle Alliance est encore bien imparfaite. Et cependant, Royaume et biens de l'Alliance sont déjà effectivement donnés. Vraiment, en Jésus-Christ et par lui, les réalités célestes sont descendues sur terre et nous ont été communiquées. Nous sommes, par lui, fils et cohéritiers (1),

(1) Textes majeurs : *Rom.*, VIII, 14-17 ; *I Jo.*, III, 1 ; *Tit.*, III, 7 ; *I Petr.*, III, 22 ; *Eph.*, III, 6.

concitoyens des Saints (1) ayant citoyenneté céleste (2), nous avons communion de vie avec Dieu (3) ; la famille, la cité de ceux qui vivent avec lui est descendue du ciel et nous a assumés en elle : Jérusalem *céleste* (4) à laquelle nous avons, par le sang de l'Alliance, accès et part (5). Nous sommes la maison, le temple de Dieu, son peuple en qui il habite (6). L'Église est cette *communio sanctorum* aux deux sens de cette expression : elle est communication et communauté des réalités saintes et même proprement divines qui sont les biens de l'Alliance, à la fois données et eschatologiques, dans le sang du Christ ; elle est tout autant la communauté du peuple de Dieu, la communion fraternelle, en un même esprit, de ceux qui sont appelés à l'héritage du Père, parties prenantes de l'Alliance, ne forment plus qu'un dans le Christ (7).

(1) *Eph.* II, 18-19 : « C'est par lui que nous avons accès les uns et les autres, en un même Esprit, auprès du Père. Vous n'êtes donc plus des étrangers ni des hôtes. Vous êtes les concitoyens des saints, vous êtes la maison de Dieu ».

(2) *Phil.*, III, 20.

(3) *I. Cor.*, 1, 9 : « Dieu est fidèle, par qui vous avez été appelés à la communion avec son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur » ; *I Jo.*, 1, 3 : « afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous, et que notre communion soit avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ ».

(4) *Apoc.*, XXI, 2 s. : « Je vis descendre du ciel, d'auprès de Dieu, la ville sainte, une Jérusalem nouvelle, vêtue comme une nouvelle mariée parée pour son époux. Et j'entendis une voix forte qui disait : « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes : il habitera avec eux et ils seront son peuple, et lui-même il sera le Dieu avec eux, il sera leur Dieu ».

(5) *Gal.*, IV, 25-26 ; *Hebr.*, XII, 22 s. : « Mais vous vous êtes approchés, vous, de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste, des myriades d'anges, de l'assemblée festale et de l'église des premiers-nés inscrits dans les cieux, de Dieu, le juge universel, et des esprits des justes parvenus à la perfection et de Jésus, le médiateur de la nouvelle alliance et du sang de l'aspersion... ».

(6) *Eph.*, II, 21 ; *II Cor.*, VI, 16 ; *I Cor.*, III, 16, etc.

(7) Le Catéchisme du concile de Trente, Pars I, art. IX, n. XXV, qui propose les deux explications, appelle cet article du *Credo* une « explicatio quaedam » de l'article précédent (Sanctam Ecclesiam catholicam).

Ainsi, la raison pour laquelle il y a Église est la communication à plusieurs (créatures) de la vie du Père. C'est parce qu'il y a un seul Dieu qu'il y a une seule Église, une de l'unité même de Dieu, hors de laquelle elle n'existe pas. C'est parce que nous sommes tous participants à une même vie, qui est la vie de Dieu, que nous sommes tous un avec Dieu et un entre nous (dans le Christ). On dirait, en termes de scolastique, que la vie glorieuse et béatifiante de Dieu devient, par grâce, un bien commun à Dieu et à tous ceux qu'il appelle à y communier (1) : bien commun définissant une société d'une espèce absolument unique et qui est l'Église. Ou encore, en d'autres termes aussi scolastiques, que Dieu lui-même sous l'aspect où il nous est donné — et donc, par appropriation le Saint-Esprit, auquel convient particulièrement le nom de *don* (2) — est l'âme de l'Église. L'âme, c'est-à-dire le principe créateur, réalisateur et unificateur d'un être. Non pas que Dieu lui-même soit la forme intérieure de vie de l'Église, comme notre âme l'est de notre corps. L'Église est bien le corps du Christ, mais pas absolument en ce sens, et c'est pourquoi on l'appelle « corps *mystique* ». Ce qui est l'âme intérieure, la « forme » de l'Église, ce sont les réalités créées produites et disposées par Dieu pour nous associer à sa vie. Mais Dieu (le Saint-Esprit par appropriation) est l'âme incréée de l'Église en étant, d'une manière absolument particulière, la cause de son âme créée ou forme immanente de vie.

C'est ce que nous allons nous appliquer à mieux entendre

(1) On se convaincra aisément que ce point de vue est formellement reconnu par S. Thomas si l'on se reporte à *Q. disp. de carit.*, a. IV, ad 2m (il y a *d'abord* société *avec Dieu*), a. II (l'Église, Cité de Dieu), *de virt. in comm.*, a. IX. A quoi on ajoutera *C. Gent.*, III, 151 et *Sum. theol.*, *Ia*, q. 26, a. I et *IIa-IIae*, q. 23, a. I. — Combien ce point de vue est conforme à la doctrine des Pères, surtout des Pères grecs, on s'en convaincra en lisant les textes rassemblés dans le vol. I de Mersch, *Le Corps mystique du Christ*.

(2) Pour le nom de *don* comme nom approprié au Saint-Esprit, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, *Ia Pars*, q. 38.

en nous demandant ce que représente et comment se fait cette communication de vie divine qui est le principe premier de l'Église et de son unité.

* * *

La vie de Dieu, en Dieu, pour autant que nous pouvons en parler, est une vie absolument spirituelle, c'est-à dire une vie de connaissance et d'amour. Dieu se connaît et s'aime parfaitement : c'est le secret de sa vie trinitaire qui est communication de vie et fécondité selon la connaissance et selon l'amour.

Or Dieu communique cette vie. Pleinement, dans le ciel, où « je le connaîtrai tel qu'il est » (I *Jo.*,III,2) et « comme je suis connu de lui » (*I Cor.*,XIII,12) et où nous serons plongés dans la « vie éternelle » qui est, nous dit Notre-Seigneur, de « connaître le Père et celui qu'il a envoyé » (*Jean*, XVII,3). — Dès ici bas, dans la foi et la charité : imparfaitement dans la foi, qui n'est que la pédagogie et l'attente d'une vision meilleure et qui passera, en s'évanouissant dans cette vision ; essentiellement dans la charité qui ne passe pas, mais demeure.

La foi et la charité, la foi « informée » de charité, sont la forme intérieure vivante et l'âme immanente de l'Église. Par elles et en elles, la vie qui est dès le principe dans le sein du Père et qui est féconde dans le mystère de Dieu, se communique à nous et nous fait vivre, avec le Christ, en Dieu, une vie qui est la vie de famille du Père lui-même. La foi et la charité, en effet, vertus surnaturelles mises en nous, avec la grâce dont elles procèdent, par la vertu du Saint-Esprit, ne sont pas autre chose que la transplantation mystérieuse, l'acclimatation et comme la greffe, en nous, de la vie de Dieu, de la vie de connaissance et d'amour de Dieu.

C'est ce qu'il nous faut contempler de plus près.

Qu'est ce que croire ? Croire, c'est adopter et faire vivre

en nous la connaissance d'un *Autre*. Croire en Dieu, c'est adopter (ou plutôt recevoir, car cette foi-là est une grâce et l'initiative décisive appartient ici à Dieu), c'est recevoir et faire vivre en nous l'objet de la connaissance que Dieu a de lui-même et de toutes choses : « Je crois parce que vous l'avez dit et que vous êtes souverainement vrai et véridique ». Par la foi, sans renoncer à mes évidences naturelles qui sont, elles aussi, un don de Dieu, j'accepte, au-delà de mon regard charnel, une manière de voir et des principes de jugement que n'inspire ni la chair ni le sang, mais la Parole et l'Esprit de Dieu ; j'adhère à des vérités inévidentes et mystérieuses parce que Dieu, qui les connaît, les voit ainsi et les dit telles ; je porte sur les choses terrestres elles-mêmes un jugement nouveau, je m'essaye à les apprécier et à les voir du point de vue de Dieu, comme il les apprécie et les voit ; bref, je fais vivre en moi le motif de la connaissance divine et j'en fais rayonner la lumière sur l'ensemble de la vie.

Or nul ne peut faire cela si Dieu ne le lui a donné. C'est pourquoi Notre-Seigneur proclame que la confession de Simon-Pierre vient d'une illumination du Père (*Mt.*,XVI,17) et S. Jean nous dit que « croire en son nom » ne peut venir ni du sang, ni de la volonté de la chair ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu et d'une nouvelle naissance dont Dieu est le principe (I,13). Nouvelle naissance en laquelle Dieu nous recrée à l'image de Jésus-Christ et en lui, nous donne un regard nouveau, un cœur nouveau, une vie nouvelle. Aussi bien le baptême, où nous naissons ainsi à nouveau, de l'eau et de l'Esprit (*Jean*,III,5) commence-t-il, du moins au rite latin, par le dialogue suivant : « Que demandez-vous à l'Église de Dieu ?

La foi.

La foi, que vous donne-t-elle ?

La vie éternelle ».

Ce n'est pas pour rien non plus qu'on appelle le baptême 'illumination', *φωτισμός*. C'est par lui que s'opère le renouvel-

lement de notre être selon Dieu et que, d'abord, nous est donnée, dans la grâce de la foi, la puissance d'un nouveau regard conforme au regard de Dieu, capable de s'ouvrir sur les mystères de Dieu et de voir les choses comme il les voit.

Il ne faut pas, ici, avoir peur du réalisme. Si, au dire de Pascal, « Dieu seul parle bien de Dieu », au témoignage de S. Paul, il n'y a que l'Esprit de Dieu à scruter le mystère de Dieu (*I Cor.*, II, 11), nous dirons aussi bien qu'il n'y a que les yeux de Dieu à pouvoir regarder Dieu et voir les choses comme il les voit. Au baptême, Dieu nous donne son esprit et il greffe, dans notre chair humaine, ses yeux, son propre regard vivant. Sans quoi, comment pourrions-nous jamais le voir *tel qu'il est*, le connaître *comme nous sommes connus de lui ?* Et certes, ces yeux ne seront vraiment dévoilés que dans la vie éternelle. Mais dès maintenant, d'une façon réelle encore qu'imparfaite, nous avons la vie éternelle par la foi : « Qui croit en moi a la vie éternelle » (1), la vie éternelle qui est de connaître le Dieu vivant et véritable et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ (2). Par la foi, donc, nous avons, d'une manière inchoative et précaire, en nous appuyant à un témoignage encore obscur, le motif même et l'objet de la connaissance *de Dieu*, que les bienheureux ont en pleine lumière. C'est pourquoi, d'eux et de nous, il se fait une seule cité qui est la cité *de Dieu*, dont une partie croit et l'autre voit (3).

La charité, elle, atteint son objet bien au-delà des imperfections de la connaissance. Aussi, tandis que la foi s'évanouira, *elle* ne passera point (*I Cor*, XIII, 8). Mais tout ce que nous avons dit de la foi peut lui être également appliqué. Si la foi est le regard de Dieu greffé en nous, et transplante en nous le motif et l'objet de la connaissance divine, la cha-

(1) *Jean*, V, 24 ; VI, 47.

(2) *Jean*, XVII, 3.

(3) Una civitas Dei, cujus pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur. S. Augustin, *Civ. Dei*, lib. X, c. 7 (CSEL, XL, 457) ; comp. *Enchir.*, c. 56 (P. L., 40, 258).

rité est le cœur de Dieu inviscéré en nous ; elle transplante en nous le motif et l'objet de l'amour de Dieu. Dieu met en nous son amour vivant comme il a mis en nous son regard vivant, afin que, par la charité, nous aimions lui-même et toutes choses comme il les aime, de même que, par la foi, nous voyons lui-même et toutes choses comme il les voit. Aussi la vivacité de notre charité dépend-elle de la vigueur de notre foi ; dans la mesure où nous voyons effectivement les choses comme Dieu les voit, nous les aimons comme il les aime, en épousant les motifs, les objets, les inclinations de son amour créateur : « L'amour de *Dieu* est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » (1).

Ainsi, dans la foi, dans la charité et dans la grâce sanctifiante qui est leur principe, c'est vraiment la vie *de Dieu* qui nous est communiquée. C'est vraiment la vie dont vit Dieu au sein de la société trinitaire, qui s'épanche dans l'humanité et, par là, étend jusqu'à nous la bienheureuse société trinitaire. C'est ce qu'exprime avec une grande force et une grande beauté S. Thomas d'Aquin lorsqu'il fait des « processions » trinitaires le principe des « missions divines », c'est-à-dire du don et de la présence de Dieu propre à la grâce.

Ceci se réfère à une doctrine très haute et très profonde que nous ne pouvons exposer ici (2). Qu'il nous suffise de ces

(1) *Rom.*, V, 5 ; comp. *II Cor.*, I, 22. Il s'agit, certes, d'un amour qui a Dieu pour objet, mais d'abord et surtout d'un amour qui a Dieu pour principe ; c'est l'amour *de Dieu*, celui qui est en Dieu et par lequel Dieu aime, qui s'épanche en nous et remplit notre cœur.

(2) On se reportera à saint Thomas, *I Sent.*, d. 14 et *Sum. theol.*, *Ia*, q. 43 (à compléter par q. 45, a. VI et q. 93) ; cf. aussi A. Gardeil, *L'expérience mystique pure dans le cadre des « Missions divines »*, dans la *Vie spir.*, Suppl., juin, juil.-août, sept. et oct. 1932. — Tout effet créé (même l'adoption des fils, *Sum. theol.*, *III^{a}*, q. 23, a. II) est attribué en propre à Dieu et à ses attributs essentiels communs aux Trois Personnes (*Ia*, q. 45, a. VI, ad 3). Mais les attributs essentiels, Puissance, Sagesse, Amour, engagent en eux, mystérieusement, les Trois Personnes, et leur sont respectivement *appropriables* ; dès lors, aussi, les effets créés et plus spécialement les effets de grâce (*Ia*, q. 43, a. V, ad 1^{m}) dont S. Thomas dit :

quelques mots volontairement étrangers à toute formulation technique : La foi et la charité, émanations de la grâce sanctifiante, par lesquelles nous avons comme objets de vie les objets de vie de Dieu lui même, c'est-à-dire ceux de la vie trinitaire, sont des effets appropriables respectivement à la double « procession » de connaissance et d'amour dont le Père est le principe. L'Église est comme une extension ou une manifestation de la Trinité, le mystère de Dieu dans l'humanité ; la Trinité et l'Église, c'est vraiment Dieu qui vient de Dieu et qui revient à Dieu en ramenant avec soi, et en soi, sa créature humaine.

Aussi les Pères et les théologiens s'accordent-ils à voir en Dieu lui-même et, par appropriation, dans le Saint-Esprit, le principe dernier de l'unité de l'Église. Après l'Écriture, ils lui attribuent la constitution, le progrès et toute l'activité de l'Église ; ils l'appellent son âme (1). Rencontrant dans le

« La sagesse qui nous fait connaître Dieu est la *représentation propre* de la Seconde Personne ; la charité dont nous aimons Dieu est la *représentation propre* du Saint-Esprit » *(C. Gent.*, IV, 21). Les « Processions » trinitaires, sans être des causes propres et indépendantes d'aucun effet créé, sont la raison dernière de toute fécondité créatrice de Dieu (I^a, q. 45, a. VI), la fécondité *ad intra* s'engageant mystérieusement dans la fécondité *ad extra*, et d'une manière toute spéciale, qui nous demeure inaccessible et inexprimable, dans les effets de grâce qui procurent le « retour à Dieu » des créatures raisonnables.

(1) La constitution de l'Église et sa vie attribuées au Saint-Esprit dans l'Écriture : Lemonnyer, *L'Esprit-Saint Paraclet*, dans *Rev. des Sciences philos. et théol.*, XVI (1927) pp. 293-307 ; L. Cerfaux, *Les interventions divines dans la fondation de l'Église*, dans *Coll. dioec. Tornac.* XXVI (1931), pp. 147-156. — Attribution, par les Pères, de toute la vie de l'Église au Saint-Esprit : S. Tromp, S. J. *De Spiritu Sancto anima Corporis mystici (Textus et Doc.*, ser. theol.) Testim. ex Patribus graecis (fasc. 1) ; Testim. ex Patribus latinis (Fasc. 2). Rome, Grégor., 1932, 64 et 54 pp. ; pour l'appellation d'*âme de l'Église* donnée au Saint-Esprit, textes très nombreux, surtout chez saint Augustin ; en ce qui concerne la doctrine de saint Thomas, cf. Ch. Journet, *L'Église issue de la hiérarchie, Vie spir.*, Suppl., mai 1934, pp. 65-80, *L'Esprit-Saint hôte et âme incréée de l'Église, ibid.*, sept., pp. 65-77 ; *Le Saint-Esprit principe de l'Église, ibid.*, juil.-août, pp. 1-27 ; *L'Esprit divinisateur de l'Église*, dans

Symbole les grands énoncés : *Credo in Spiritum sanctum, Sanctam Ecclesiam catholicam,* les grands théologiens médiévaux se demandaient comment on pouvait croire *en l'Église,* alors que celle-ci est une créature ; mais le sentiment qu'ils avaient du contenu et de la structure entièrement trinitaires du Symbole leur faisait entendre toute sa dernière partie de l'œuvre du Saint-Esprit, et gloser ainsi : *Credo in Spiritum Sanctum, Sanctam Ecclesiam catholicam= Credo in Spiritum Sanctum vivificantem* (*et sanctificantem, et unientem*) *Ecclesiam* (1). Étonnante jonction du mystère de l'Église et du mystère de Dieu, où Dieu s'unit vitalement l'humanité, après se l'être unie personnellement dans le Christ (ceci rendant possible et nous faisant moins incroyable cela). Qu'on n'imagine pas, d'ailleurs, sur la foi des textes où le Saint-Esprit est appelé « âme de l'Église » qu'il compose avec l'humanité comme une âme avec la réalité matérielle et qu'il soit lui-même la forme intérieure d'unité de l'Église. Du moins faut-il ici préciser. Dieu, et par appropriation le Saint-Esprit, est la cause originelle, le principe effectif de l'Église et de son unité ; mais le principe intérieur, « formel » ou immanent de l'Église, ce sont des dons divins créés, principe de vie, dons et vertus : non Dieu lui-même, mais des

Nova et Vetera, janv. 1936, pp. 47-102 ; *Note sur l'âme de l'Église,* dans *Rev. thomiste,* nov. 1936, pp. 651-654. L'abbé J. ne s'en tient pas absolument au vocabulaire de saint Thomas, mais sa construction doctrinale nous paraît tout à fait conforme à la pensée du Docteur commun.

(1) Pour nous en tenir aux deux grands docteurs dominicains, cf. : Albert le Grand, *III Sent.*, d. 24 B, a. 6 sol. (éd. Borgnet, 28, 457-458), *IV Sent.*, d. 39, a. 3 (30, 429), *De Sacrif. missae*, II, 9, a. IX (38, 64), *Quaest.* (inéd.) *de Incarn.*, éd. Backes (*Floril. patrist.*, XL), p. 20, l. 8-13. S. Thomas, *Sum. theol.*, *IIa-IIae*, q. 1, a. IX, ad 5m, *III Sent.*, d. 25, q. 1, a. II, sol. et ad 5m, *Comp. theol.*, c. 147, etc. — Grabmann (*Die Lehre des hl. Thomas von Aq. von der Kirche als Gotteswerk*, Ratisbonne, 1903, p. 122) donne des références à Pierre de Tarentaise et Richard de Mediavilla. Un écho, bien affaibli d'ailleurs, de cette doctrine, dans la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila (1re Partie, q. 96). Pour les sources patristiques, cf. Ch. Gore, *The Church and the Ministry*, p. 14, n. 2.

réalités de grâce procédant de Dieu et assimilant à lui. Que sont ces réalités ? Nous avons reconnu jusqu'ici la grâce sanctifiante, la foi et la charité (1) ; d'autres se manifesteront, à mesure que les traits de l'Église de Dieu se feront pour nous plus précis.

Dieu (le Saint-Esprit) n'est pas la forme d'être immanente de l'Église, si l'on entend par forme d'être le principe immanent de réalisation ontologique ; ce principe est constitué par des réalités créées (surnaturelles, pneumatiques) (2). Mais ces réalités, la grâce avec la foi et la charité, sont en nous des principes de vie orientée vers les objets de vie de Dieu. Elles tendent par elles-mêmes et, grâce au Saint-Esprit qui est leur principe, efficacement (3), à toucher le mystère vivant et béatifiant de Dieu pour s'unir à lui, le

(1) Pour saint Thomas, Dieu est vie de l'âme *effective, ut motor*, et la grâce *formaliter*. Cf. *III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, ad 2m ; *Sum. theol.*, Ia-Iae, q. 110, a. I, ad 2m, a. II, ad 1m, q. 111, a. II, ad 1m, *IIa-IIae*. q. 23, a. II, ad 2m et 3m ; *Q. disp. de carit.*, a. I, ad 1m (cette distinction, engagée par la théorie de Pierre Lombard sur le Saint-Esprit-charité vient de Robert Kilwardby : cfr *Rech. de Théol. anc. et méd.*, I (1929), pp. 215-225). — Pour saint Thomas aussi, le Saint-Esprit est l'âme de l'Église (ou plutôt *quasi anima)*, une âme qui, réellement, habite son corps ; mais la forme intérieure informante, le principe immanent et homogène d'unité sont les réalités créées de la grâce, de la foi et de la charité : cfr entre autres : *III Sent.*, d. 13, q. 2, a. II, sol. 2 ; *Sum. theol.*, *IIa-IIae*, q. 183, a. II, ad 3m ; *IIIa*, q. 82, a. VI, ad 3m ; *Comp. theol.*, c. 147, etc.

(2) F. Kattenbusch, commentant les art. VIII et IX du Symbole, écrit : « Es ist wohl nicht zu bezweifeln, dass zwischen Artikel 9 und 10 eine innere Beziehung obwaltet : unverkennbar weist das Prädikat « heilig » in beiden, zumal in seiner chiliastischen Stellung auf eine Gemeinschaft der beiden Grössen. Ist es für das *Πνεῦμα* selbstverständlich, dagegen für die *ἐκκλησία* die betonte eigentliche Glaubensaussage, dass dieses Prädikat gelte, so werden wir etwa denken dürfen, der Autor wolle von der *ἐκκλησία* andeuten, dass sie teilhabe am *πνεῦμα*, « pneumatisch » und *deshalb* « heilig » sei ». *(Das apostolische Symbol*, II, Leipzig, 1900, p. 682).

(3) Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, *Ia-IIae*, q. 114, a. 111, c. et ad 3 m, avec référence à *Jean*, IV, 14, *Rom.*, VIII, 17 et *II Cor.*, 1, 22 ; comp. *Com. in Rom.*, VIII, lect. 4 et *in Joan.*, IV, lect. 2, n. 4. — C'est toute théologie du mérite qui trouve ici son principe.

posséder et en jouir spirituellement. De ce point de vue, dans l'odre intentionnel et objectif — objets de connaissance et d'amour, c'est-à-dire objets de vie spirituelle — la forme déterminante et objective de vie, la forme « intentionnelle » de l'Église est la sainte Trinité elle-même, la vie divine elle-même, sans aucun intermédiaire créé. L'Église est la communauté de ces âmes qui vivent *une même vie* qui est *la vie trinitaire*, parce que leur objet de vie est *le même*.

Ainsi l'union de Dieu avec l'humanité dans le Christ et son union avec l'humanité dans l'Église est-elle bien différente, encore que les deux mystères se rapportent l'un à l'autre. Dans le Christ, l'humanité (une nature humaine individuée) est unie à Dieu (à la Personne du Verbe) *in persona*, pour former un seul être divino-humain ontologiquement et substantiellement un. Dans l'Église, l'humanité (les différentes personnes humaines appelées à cette grâce) est unie à Dieu (à la sainte Trinité) d'une union vitale, non personnelle, pour former une réalité divino-humaine mystiquement une. Il n'y a plus union (entitative) de deux natures en une Personne, mais communion de plusieurs personnes dans une même vie divine. Tel est le sens de ce fait que Dieu n'anime pas nos âmes immédiatement, mais par des dons procédant de lui. C'est que l'Église est *vie avec Dieu*, si l'on peut dire, plus encore que *vie par Dieu*, n'étant ceci que pour cela. Dieu s'unit les hommes pour faire société avec eux, pour les assumer en sa société trinitaire. *Ecclesia = Societas hominum fidelium*, telle est la définition, combien profonde, des anciens docteurs (1). L'Église est non un être de la nature, mais une société d'esprits, une société de per-

(1) « Congregatio hominum fidelium ». Pour nous en tenir à saint Thomas, cf. : *IV Sent.*, d. 20, q. 1, a. IV, sol. 1 ; *Q. disp. de verit.*, q. 29, a. IV, obj. 8 ; *C. Gent.*, IV, 78 ; *Com. in Hebr.*, c. III, lec. 1, med. ; *Sum. theol.*, *Ia*, q. 117, a. 11, obj. 1 ; *IIIa*, q. 8, a. IV, ad 2m ; *Comp. theol.*, c. 147, *Expos. in Symb.*, a. IX, etc. ; comp. R. SEEBERG, *Dogmengesch.*, III 4, p. 567.

sonnes humaines avec les Personnes divines. Que *plusieurs* restant vraiment tels aient cependant *une même vie*, c'est précisément cela qui est le mystère du Corps mystique : « *Unum* corpus *multi* sumus ». L'unité de la sainte Trinité, qui est l'unité parfaite de Plusieurs, est le modèle et le principe de l'unité de l'Église, comme le disait si fortement S. Cyprien (1). C'est vrai de toute la création, où règne le principe de la communication de l'unité à la pluralité, à partir d'un principe et hiérarchiquement (2) ; mais c'est vrai, pour l'Église, d'une vérité particulière et propre.

Dès maintenant nous soupçonnons de quelle façon littérale doit être entendue la prière de Notre-Seigneur : « Qu'ils ne fassent qu'un COMME NOUS... que tous soient un COMME vous, mon Père, vous êtes en moi, et moi en vous ; pour que eux aussi ils soient un en nous... QU'ILS SOIENT UN COMME NOUS SOMMES UN, moi en eux et vous en moi » (3). Dans toute la mesure où elles sont applicables à des créatures, — et, tout de même, le Seigneur qui les a prononcées savait ce qu'il disait ! — ces paroles sont à prendre au pied de la lettre. En toute vérité, l'Église est une comme Dieu est un. Car son unité procède de l'unité de Dieu et rassemble, en Dieu et avec Dieu, une famille divine d'hommes.

Une conséquence évidente et très importante découle de de tout cela : c'est l'*unicité* de l'Église. Unicité et unité ne sont pas la même chose. Est un ce qui est réalisé sans division ; est unique ce qui est seul de son type. Or si l'Église n'est pas autre chose que la communication de la vie trinitaire, elle est nécessairement une de l'unité même de Dieu,

(1) Textes cités en tête de cet art. ; comp. ALBERT LE GRAND, *De sacrif. missae*, III, 9, n. 9 (Borgnet, 38, 104) : « Trinitas ipsa hanc custodit adunationem, in qua Patris ordine naturae principium est totius divinitatis... »

(2) Cfr un très beau passage de S. ALBERT LE GRAND, *op. cit.*, III, 6, n. 9 (38, 103).

(3) *Jean*, XVII, 11, 21, 22 ; comp. VI, 57 et *I Jo.*, I, 1-4.

et pour autant unique comme Dieu est unique : une seule Église comme il y a — et parce qu'il y a — un seul Dieu, un seul Seigneur, un seul Père, une seule foi (*Eph.* IV, 4-6).

Une seconde conséquence, très fortement marquée par S. Cyprien, s'ensuit à son tour. Parce que l'unité de l'Église vient d'en haut, de Dieu, elle ne peut être brisée par la sécession de tel ou tel de ses membres ; elle n'en est même pas, à proprement parler, atteinte ou diminuée. On est ou l'on n'est pas dans l'unité de l'Église ; on ne lui enlève rien en se retirant.

Une troisième conséquence, enfin, elle aussi vigoureusement tirée par S. Cyprien : Puisque l'Église est la communication même de la vie trinitaire dans le Christ, il n'y a de salut qu'en elle. — Ce principe célèbre, ainsi énoncé et à ce plan, ne pose aucune question. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'insister pour l'instant.

M.-J. CONGAR, O. P.

La liturgie du ciel et de la terre. (1)

Sur un texte de la liturgie grecque de S. Marc.

Dans la liturgie de saint Marc des chrétiens d'Alexandrie, nous trouvons la prière suivante, qui sera le point de départ de nos considérations (2) : « Tu te trouves au-dessus de toute Principauté et de toute Puissance, de toute Vertu et de toute Domination, et au-dessus de tout nom qui puisse être prononcé, non seulement en ce monde, mais aussi dans le monde à venir. Des milliers de milliers et des myriades de myriades de saints anges se tiennent devant toi avec les armées des archanges. Devant toi se tiennent les deux êtres les plus vénérables, les chérubins couverts d'yeux et les séraphins

(1) Cet article du prof. E. Peterson a paru en allemand, dans la *Benediktinische Monatschrift* de Beuron (1934, p. 39) et a été repris avec quelques additions et adaptations dans l'ouvrage du même auteur : *Das Buch von den Engeln* (Leipzig, Hegner, 1935 ; in-12, 138 p., 4,50 M.). Ce dernier petit livre a remporté en Allemagne un succès considérable : alliage de poésie et d'érudition raffinée, il évoque d'une manière nouvelle l'ancienne théologie des Pères, et fait communier l'esprit à un monde très oublié. Le lecteur pourra s'en rendre compte à la lecture du présent article. Force nous est toutefois de reconnaître que la prose de M. Peterson, animée d'un souffle très particulier, perd étrangement de sa vigueur dans une traduction. Mais celui qui saura saisir les contours généraux de la pensée de l'A. y verra une puissante reconstruction de la vision du monde chrétien qu'avaient les Pères. On a traduit en français *Le mystère des Juifs et des Gentils* du même auteur, ainsi qu'un *Essai sur l'Apocalypse* (Paris, Desclée de Brouwer, 1935 ; cfr *Irénikon*, 1936, p. 231), et une petite étude intitulée *Pour une théologie du vêtement* (*Vie spirituelle*, mars, 1936, p. 168. Voir aussi *Revue d'Apologétique*, janvier 1937, p. 55).

(2) Chez F. E. Brightman. *Liturgies Eastern and Western*, I : Eastern Liturgies, Oxford, 1896, p. 131.

aux six ailes, qui, de deux se voilent la face, de deux se voilent les pieds, et de deux volent. D'une bouche inlassable, dans une louange ininterrompue, ils s'interpellent criant la trois fois sainte hymne triomphale, acclamant ta grande gloire, chantant, criant, glorifiant, vociférant et disant : Saint, Saint, Saint est le Seigneur des armées, le ciel et la terre sont remplis de ta gloire. Puisque sans cesse tout te glorifie, accepte, nous t'en prions, Seigneur Dieu, nos bénédictions à nous qui, de concert avec tous ceux qui te sanctifient, chantons ta louange et disons : (*le peuple*) : Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaoth, le ciel et la terre sont remplis de ta gloire ».

Le noyau de cette prière (1) remonte à Isaïe chap. VI : la vision du prophète dans le temple. Cependant dans la liturgie chrétienne le texte a subi une modification très révélatrice. Isaïe voit la gloire du Seigneur dans le temple. La liturgie chrétienne la voit au ciel. Le regard en quête du Seigneur ne le trouve pas dans le plan visuel coutumier, il se porte vers le haut. « Tu te trouves au-dessus de toute Principauté et de toute Puissance, de toute Vertu et de toute Domination, et au-dessus de tout nom qui puisse être prononcé, non seulement en ce monde, mais aussi dans le monde à venir ». Au texte d'Isaïe, se sont ajoutées des paroles tirées de saint Paul (Éph., I, 21). Dans l'Épître aux Éphésiens, ce passage se rapporte à l'Ascension du Christ, et à sa session à la droite du Père. Du coup, nous comprenons mieux pourquoi ici la perspective n'est plus celle du prophète. Dans la liturgie en effet, la vision d'Isaïe a pris des dimensions cosmiques parce qu'entretemps le Christ est monté aux cieux. L'Ascension du Christ, sa session à la droite du

(1) Que ce type du *Sanctus* était d'usage dans le culte de l'Église dès les temps apostoliques, cela est prouvé par saint JEAN, *Apoc.* IV. Il serait facile d'arriver aux mêmes constatations, non plus au moyen de la liturgie de saint Marc comme ici, mais par une interprétation de l'Apocalypse.

Père, exprime l'immensité de la distance qui nous sépare de Dieu (1). Cet abîme entre Dieu et nous est tel qu'après avoir franchi la sphère des anges qui possèdent une fonction (Principautés, Puissances, Vertus, Dominations), et qui pour cette raison peuvent être « nommés », il nous faut dépasser la sphère de toute dénomination possible : « Tu te trouves au-dessus de tout nom qui puisse être prononcé non seulement en ce monde, mais aussi dans le monde à venir ». La description de la distance de Dieu semble s'abîmer ici dans des formules négatives, mais la puissance de la vision du prophète empêche le glissement vers des négations abstraites. De plus, le texte d'Isaïe a subi une seconde et caractéristique amplification. Le prophète n'avait vu dans sa vision que des séraphins, la liturgie chrétienne y ajoute les anges, les archanges et les chérubins. Guidé par un sûr instinct, on a choisi l'ordre indiqué : anges, archanges, chérubins et séraphins. Si parler de sphère de toute dénomination, y comprise toute dénomination possible, pouvait laisser une impression de flou, énumérer anges, archanges, chérubins et séraphins ramène du concret hiérarchisé en un ordre ascendant. Les milliers de milliers et les myriades de myriades de saints anges se trouvent encore dans le champ de la vision céleste, et c'est dans les séraphins seulement, tels que le prophète les a vus, que la vision trouve sa dernière limite.

Nous constatons donc une double amplification quand nous comparons la liturgie chrétienne à la vision d'Isaïe. D'abord la perspective de limitation qu'elle avait (temple de Jérusalem) s'élargit jusqu'aux dimensions cosmiques ; ensuite les séraphins apparaissent à l'arrière-plan d'un monde angélique abondamment hiérarchisé. Au fond, l'une et l'autre amplification montrent que la nécessité de surélever,

(1) D'après les Actes I, II les apôtres s'étaient, par le regard, comme perdus dans le Ciel après l'Ascension du Christ.

de rendre transcendante la vision prophétique, s'est forgé, dans la liturgie, une expression verbale. Cette transformation de la vision du prophète se rattache au fait que, dans la liturgie chrétienne, elle n'est pas une citation, une reproduction de telles paroles de tel livre, mais une réalité, rendue visible dans l'accomplissement de l'acte liturgique. « La gloire de Dieu » n'est plus dans le temple de Jérusalem, mais dans l'Église de Dieu assemblée pour le culte ; c'est pourquoi la perspective de la vision prophétique s'est ouverte et a pris des dimensions cosmiques, et c'est pourquoi encore les séraphins n'apparaissent plus qu'à l'arrière-plan d'un monde angélique hiérarchisé. Dire que la liturgie a, de différents points d. vue, amplifié « la citation d'Isaïe », reviendrait à juger la liturgie comme une œuvre littéraire. Il faut dire plutôt : « La vision du prophète a été amplifiée, parce que le Christ est monté au ciel ! » Pour cette raison en effet le temple de Jérusalem devient le ciel et les séraphins apparaissent à l'arrière-plan des ordres angéliques (1). Et c'est cela proprement que les paroles de la liturgie expriment. Par l'attention du Fils de l'homme, l'objet même de la vision a été haussé jusqu'à un plan plus étendu, plus sublime et, partant, le langage de la liturgie du Rédempteur s'amplifie et se sublimise quand on le compare au langage du prophète. Ceci étant admis, on comprendra aussi la troisième manière dont le texte d'Isaïe s'amplifie dans la liturgie. Le prophète a dit des séraphins qu'ils « crient (2) et qu'ils disent : « Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaoth, la terre est remplie de sa gloire ». La liturgie chrétienne au contraire ne dit pas simplement : « La terre est remplie de sa gloire » mais « le *Ciel* et la terre sont remplis de sa gloire ». Cette

(1) Pour comprendre l'unité intérieure de la doctrine de saint Paul concernant les anges, il faut s'être rendu compte de la grande importance de la surélévation du monde angélique par l'Ascension du Christ.

(2) Nous ne discuterons pas ici la manière d'interpréter le *clamare* des anges.

manière de dire : « Le *Ciel* et la terre » rend très bien l'amplification cosmique produite par l'Ascension du Christ. Il faut noter de plus que la liturgie chrétienne ne se contente pas de reprendre l'expression du prophète qui veut que les séraphins «crient et chantent : Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaoth », car elle multiplie singulièrement les expressions et dit : « D'une bouche inlassable, dans une louange ininterrompue, ils s'interpellent criant la trois fois sainte hymne triomphale, acclamant ta grande gloire, chantant, criant, glorifiant, vociférant et disant : « Saint, Saint, Saint est le Seigneur des armées, le ciel et la terre sont remplis de ta gloire ». Comparativement à Isaïe, on trouve exposée ici la *durée éternelle* (1) de leur cri : *Sanctus*. La bouche des anges ne se lasse pas et jamais ne s'arrêtent leurs louanges de Dieu. En outre les expressions qui dépeignent la « sanctification de Dieu » par les anges sont beaucoup plus différenciées que chez Isaïe : « ils chantent, crient, glorifient vocifèrent et disent ». On est tenté de croire que cette richesse d'expression indique que ce ne sont pas les seuls séraphins (2) mais la hiérarchie des anges tout entière qui participe, dans la liturgie, à la sanctification de Dieu, et que par suite, cette richesse joue un rôle analogue à l'énumération des ordres angéliques, que nous avons rencontrée précédemment. En d'autres termes : ces expressions accumulées mettent l'accent sur le caractère transcendant de la « sanctification » angélique. Quand donc les anges « crient et chantent », ce n'est pas à la manière ordinaire. Mais, dans un acte unique, ils chantent, crient et glorifient simultanément, c'est-à-dire donc, que la voix des anges est ici représentée dans sa trans-

(1) Comparez dans le texte de la liturgie : « En tout temps, tout te sanctifie ». Ce qui semble bien se baser sur *Apoc.* IV, 8.

(2) Grammaticalement cette interprétation est possible, (que seuls les séraphins sont sujet des verbes), mais la comparaison du texte avec d'autres liturgies fait voir que notre interprétation est préférable.

cendance (1). — Nous avons ainsi essayé d'expliquer par un seul et même principe les différentes modifications, par lesquelles la liturgie a enrichi le texte d'Isaïe ; ce principe, c'est que l'Ascension du Christ amplifie la vision du prophète (2). A cause d'elle, le temple de Jérusalem devient le ciel ; les séraphins apparaissent à l'arrière-plan des ordres angéliques ; les cris des séraphins retentissent dans une hymne éternelle ; la voix des anges devient transcendante ; enfin, non seulement la terre, mais aussi le Ciel sont remplis de la gloire de Dieu. Notre essai, qui explique les modifications du « Sanctus » par le caractère de la révélation chrétienne, est formellement confirmé par la suite du texte de la liturgie de saint Marc : « En vérité, le ciel et la terre sont remplis de ta sainte gloire par l'épiphanie de notre Seigneur et Dieu et Sauveur Jésus-Christ ». Les autres liturgies, y comprise la messe romaine, expriment la conception chrétienne du *Sanctus* en ajoutant « *Hosanna in excelsis, benedictus qui venit in nomine Domini* », et montrent de la sorte, directement et définitivement que le cri du *Sanctus* dans *la liturgie chrétienne* diffère essentiellement de celui qu'on trouve chez le prophète. Il est autre parce que le Christ surélève tout : le lieu de la gloire comme le rôle des séraphins, leur voix, comme le caractère de leur cri. L'élargissement jusqu'aux dimensions cosmiques (le Ciel au lieu du Temple), l'insertion dans le tout (les séraphins à côté d'autres ordres angéliques), l'éternité qui éclate dans l'hymne (la perpétuité de la louange) et, pour finir, la voix des anges qui est spiritualisée au delà de tout ce qui peut s'exprimer par des paroles (multiplication des expressions pour la « sancti-

(1) Cfr aussi la manière dont sont caractérisées les voix des anges dans la liturgie de saint Jacques, *Eastern Liturgies*, p. 50.

(2) Il va sans dire que cette amplification n'est pas l'œuvre, la conséquence de la seule Ascension, mais de toute l'épiphanie du Christ. Si nous nous attachons surtout à l'Ascension, c'est parce qu'elle manifeste de façon très expressive l'acte de rendre transcendant.

fication ») — tout cela constitue la transcendance. Le fait maintenant de s'unir au *Sanctus* des anges tel qu'il est (et tel que nous l'avons montré), caractérise la liturgie de l'Église. D'où se déduit premièrement que : *le culte de l'Église* n'est pas une liturgie liée à un temple, mais *un culte, s'étendant au Cosmos tout entier*. Culte auquel participent le soleil, la lune et tous les astres, culte surtout qui n'est pas concevable sans le Ciel, ouvert avec force par l'Ascension du Christ. Le Ciel est bien, pour ainsi dire, la partie centrale, la partie la plus spirituelle du Cosmos. Or, si la liturgie peut se passer de la louange du soleil, de la lune et des astres, jamais la louange des anges ne peut faire défaut à l'Église, car c'est cette louange, en définitive, qui confère à la louange de l'Église la profondeur et la transcendance, exigée par le caractère même de la révélation chrétienne. Le culte de l'Église ne jaillit pas de la nature humaine en tant que fermée sur elle-même et se suffisant, mais il tire son origine de l'être humain dépassé par l'être supérieur des anges, dont la louange invite l'homme lui-même à louer. Dire que la louange de l'homme *s'adjoint* à la louange des anges, c'est affirmer que par la liturgie l'homme est inséré dans le tout du Cosmos, que son acte liturgique est mis en rapport avec le tout du Cosmos ; ce qui n'a rien d'étonnant puisque la Rédemption elle-même est un événement qui intéresse le Cosmos tout entier (1). C'est affirmer encore que la louange des hommes n'est pas aussi spontanée que celle des anges et que l'homme a besoin d'être invité, dans le culte de l'Église, à s'unir au *Sanctus* des anges. Voilà pourquoi nous demandons dans le *Pater* que le « nom de Dieu » soit « sanctifié » sur terre comme déjà il est sanctifié au ciel par les anges. C'est la spontanéité de la sanctification de Dieu dans le cri *Sanctus* de l'ange, qui fait la différence fondamentale entre la liturgie céleste et la liturgie terrestre.

(1) Que l'on se rappelle les pensées que saint Paul développe dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens.

L'Église s'unit donc au cri angélique du *Sanctus* : c'est-à-dire qu'elle entre dans une vaste ordonnance, — tout comme les séraphins, dont elle reprend le chant, font partie, eux aussi, d'une grande ordonnance des divers esprits célestes. L'origine de cette tendance marquée de l'Église à l'incorporation et à l'organisation ne doit pas être cherchée dans un besoin humain d'ordonnance, mais dans la volonté ordinatrice du Cosmos. Celle-ci, non seulement exclut de la liturgie les éléments purement individuels et arbitraires ; mais elle tend en outre à transformer ce culte en un service qui ressemble au culte rendu par les anges. D'où doit nécessairement figurer, dans le culte de l'Église, une louange semblable à celle des esprits angéliques. L'ordre des anges s'augmente, peut-on dire, de l'ordre de ceux qui ressemblent aux anges sur terre, les prêtres et les moines. C'est l'imitation, dans son ordre à lui, de la liturgie des anges qui va, entre autres, caractériser essentiellement le moine (le mot étant pris dans son ancienne acception) (1), lequel se joint spontanément à l'hymnodie angélique, alors que le peuple a besoin d'une invitation préalable. Par suite de cette participation spontanée et permanente à l'hymnodie angélique, apparaît donc dans l'Église — et avant tout, dans son culte — le nouvel ordre des moines ; et par le fait même apparaît aussi la distinction qu'il faudra faire entre l'ordre des moines et l'ordre du peuple. Il est évident que le prêtre se distingue du peuple autrement que le moine. Pour le prêtre c'est l'institution divine qui entre en jeu ; pour le moine, c'est l'incorporation spontanée dans un ordre semblable à celui des anges, ordre qui oblige à une louange ressemblant à celle des esprits célestes. On voit maintenant comment le chant des moines a une autre signification que le cri :

(1) Les moines *imitent* les anges : c'est-à-dire que la participation à la liturgie angélique fait qu'ils *ressemblent* aux anges, et non qu'ils deviennent des anges. De là l'habit monastique est appelé dans l'Orient chrétien « image angélique ».

Sanctus du peuple. Pour le peuple, s'associer au triple *Sanctus* (1), ce n'est pas chanter, au fond, mais acclamer. Le peuple affirme et confirme qu'il est « vraiment équitable et digne » que les anges crient devant la majesté divine leur triple *Sanctus*. Mais au contraire, lorsque les moines s'unissent vocalement aux anges, leur cri devient hymne, parallèlement à ce qui s'est passé dans la liturgie, car là aussi, ce qui était « cri » chez Isaïe, est devenu « hymne de victoire » (2). Nous comprenons mieux à présent pourquoi la liturgie ne se contente pas des termes « crier » et « dire » mais qu'elle y ajoute « chanter, vociférer et glorifier ». Pareille abondance reflète justement la transition de l'acclamation à l'hymne (et aussi, comme nous le verrons plus loin, de la psalmodie à l'hymne). Une acclamation se fait entendre dans le *hic et nunc* du temps naturel ; l'hymne des anges, elle, dans la perpétuité de l'éternité. Aussi est-il dit des anges qu'ils chantent « d'une bouche inlassable et dans une louange interrompue » (3) la trois fois sainte hymne triomphale. La participation à la louange céleste ne pourra donc s'accomplir que par un Office de jour et de nuit. Il devient ainsi inutile d'expliquer pourquoi « le peuple », *du point de vue du chant angélique et de sa participation à ce chant*, n'appartient pas à l'organisation cosmique Le peuple est chose non organisée, comme les « milliers de milliers et les myriades de myriades de saints anges » le sont part rapport aux archanges, chérubins et séraphins. Tout ce qui précède jette un jour nouveau sur la profonde remarque d'Origène que voici (4) : « Le

(1) A propos du peuple disant le *Sanctus*, consulter aussi G. Nickel : *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie in Frankreich*, 1930, p. 24.

(2) Le *Sanctus* des esprits angéliques est qualifié d'*hymne triomphale* à cause de la victoire de « l'Agneau », du Christ monté au ciel et siégeant à la droite du Père.

(3) Comme aussi chez saint Jean, *Apoc.* IV, 8.

(4) Il faudrait qu'une recherche historique à propos de l'exégèse patristique des psaumes nous dise si la pensée est bien d'Origène. Chose étonnante, cette tâche, si importante pour l'histoire de la piété de l'Église ancienne,

chant des psaumes convient aux hommes, mais le chant des hymnes sied aux anges et à ceux qui mènent une vie angélique ». C'est dire la différence qu'il y a entre le chant populaire et le chant des moines. Le peuple peut acclamer et psalmodier, mais les anges et les moines qui mènent la vie des anges, vont plus loin que l'acclamation et la psalmodie, parce que c'est dans l'hymne seule que brille l'éclat d'un nouvel ordre supérieur : l'éternité. En ce sens donc, le culte de l'Église dépasse le genre « littéraire » puisque par le genre « hymne » elle s'est élevée au-dessus du genre « psaume » (1). Cette surélévation est parallèle aux autres dont il a été question. Nous tirons une dernière conclusion, en disant du chant du moine que, par son caractère propre, il diffère essentiellement du chant du peuple. Le peuple chante d'une voix naturelle dans l'ordre naturel des choses (le cas où ce chant serait remplacé par un chant artistique et polyphoné exécuté par un chœur exercé n'y changerait rien) (2). Le chant des moines au contraire sera toujours un peu comme le Cosmos résonnant, et aussi comme le chant des anges. Le chant des moines ne peut pas être polyphoné ; la raison en est à chercher dans l'ordre des anges, et ce n'est pas un effet du hasard si les traités de musique du moyen-âge commencent leur exposé en faisant appel à l'harmonie des sphères. Le culte de l'Église ayant pris des dimensions cosmiques, celui qui étudie tout ce qui regarde la musique religieuse, doit nécessairement s'intéresser au mode de louange, propre au soleil, à la lune, aux astres. Ce que pense la théologie du caractère du culte chrétien, déterminera l'idée qu'on doit se

n'est pas encore tentée. Et c'est aussi vrai pour la distinction si importante et si traditionnelle entre hymnodie et psalmodie.

(1) La classification en genres littéraires antérieure au christianisme, n'avait pas encore, dans les chants religieux, établi une distinction partant de la transcendance.

(2) Il est bien évident que le terme naturel n'est pas pris ici dans son sens strictement théologique.

faire de l'harmonie des sphères, du chant des anges, et du chant de ceux qui ressemblent aux anges. L'harmonie des sphères résonne, le chant des anges retentit, le chant de l'Église se fait entendre. Le soleil résonne parce qu'il tourne, l'ange chante parce qu'il est debout, mais l'homme participe à la louange du cosmos et des anges, parce que l'Église, par la bouche du prêtre, l'y invite. Chaque ordre d'être implique une espèce particulière de louange. La louange de l'homme dépend en dernière analyse de la façon dont il participe à la liturgie céleste. Il peut y participer en tant que faisant partie du peuple par le chant liturgique populaire ; il peut aussi s'adjoindre à l'ordre de ceux qui ressemblent aux anges, en participant par l'office canonique des moines. Mais, quoi qu'il en soit de l'homme, la liturgie de l'Église — la chose est claire maintenant — restera toujours une participation à la liturgie du ciel.

Erik Peterson.

Chronique religieuse.

ORTHODOXIE RUSSE

Patriarcat de Moscou.

L'organe officiel du métropolite Éleuthère de Lithuanie, administrateur des paroisses orthodoxes russes soumises à Moscou en Europe occidentale, *Golos litovskoj pravoslavnoj eparchii* seule source accessible, à notre su, où l'on puisse trouver des documents officiels émanant du métropolite Serge de Moscou, a publié dans son fascicule 12 pour 1936, p. 5-10, un document que nous croyons devoir donner ici *in extenso* à cause de l'intérêt qu'il présente. On y remarquera en effet, à côté de détails curieux, les passages très caractéristiques pour la conception Orthodoxe des sacrements de l'Eucharistie et de l'Ordre. Rappelons l'attitude négative du métropolite Serge envers le rapprochement anglo-orthodoxe (1) et les rares occasions où nous avons parlé des relations de l'« église catholique-évangélique » avec l'Orthodoxie russe (2).

A l'Éminent Eleuthère, métropolite de Lithuanie et de Vilna, administrateur des Églises russes en Europe occidentale.

Nous avons entendu : le rapport de la Confraternité de St-Photius (Paris) du 9-22 avril de cette année, nº 13, dans lequel, entre autres, on annonce que, le 18 mars de cette

(1) Ainsi, *Irénikon*, IX (1932), 165-167 et 358-359.
(2) *Id.*, XI (1934) et XII (1935), 179 où la transcription russe de Winnaert a été rendue par Winner.

année, la Confraternité a reçu une lettre officielle de l'évêque Winnaert qui préside « l'Église Catholique-Évangélique », priant qu'on fasse les démarches indispensables pour l'union de sa communauté avec l'Église Orthodoxe et qu'on demande au Patriarcat de Moscou des décisions à ce propos. D'après le « memorandum » joint au rapport de Winnaert il apparaît qu'il est né dans la France du Nord en 1880 ; il fut baptisé et confirmé dans l'Église Romaine ; de 1890 à 1905 il étudia la théologie à l'Institut Catholique de Lille ; en 1905 il est ordonné prêtre. En 1918 désenchanté du catholicisme, il le rejeta, mais il continua d'officier en qualité de prêtre catholique pour quelques-uns de ses paroissiens, dans une église que l'évêque anglican Bury lui avait donnée ; puis, en 1921, il officia pour de vieux-catholiques, à Saint-Denis, ayant reçu la bénédiction de l'archevêque vieux-catholique d'Utrecht Goel. En 1922, à cause de leurs opinions différentes, il quitta l'archevêque Goel. Dans la même année, ceux qui avaient suivi Winnaert formèrent entre eux un groupement ecclésiastique indépendant (l'Église Catholique-Évangélique) et choisirent Winnaert pour évêque. Suivant les conseils du susnommé évêque Bury de chercher une chirotonie qui soit reconnue par l'Église Romaine, par conséquent une chirotonie non-anglicane, Winnaert reçut l'imposition des mains à Londres de la part de Wedgewood, évêque de « l'Église Catholique-Libérale de Grande-Bretagne » dont la chirotonie, par l'intermédiaire de Willtz et de Matthew, remonte à ce même évêque Goel. En 1930, étant évêque, Winnaert se maria, se basant sur l'usage de l'église anglicane et autres similaires. Présentement, 6 prêtres sont sous l'obédience de Winnaert (ordonnés probablement par lui), plus un diacre ; il possède des paroisses à Paris, Rouen, Bruxelles, en Hollande et à Rome. « Il n'y a pas plus de 1500 fidèles ». Dans la profession de foi, le Memorandum reprend la formule vieille-catholique : « l'enseignement de l'ancienne et indivise Église, tel qu'il

a été formulé dans le symbole de Nicée-Constantinople et les canons des 7 Conciles Œcuméniques ». L'Église Catholique-Évangélique accepte les décisions et traditions orthodoxes regardant la hiérarchie, les sacrements, la vénération de la Mère de Dieu, des saints et des icones. Elle rejette les innovations romaines (entre autre l'introduction du *Filioque* dans le Symbole) ; « adhérant sans réserves au message des Patriarches orientaux, en 1849, contrairement aux positions des protestants », elle reconnaît l'autorité de l'Église dans l'interprétation de la Sainte Écriture et de la Tradition, « comme étant l'expression de la foi de l'Église ». Elle « condamne tout ce qu'il y a d'incompatible avec le christianisme, dans l'état actuel de l'occultisme, de la théosophie, de l'anthroposophie, etc. » (sans doute, pour éviter la confusion avec l'Église Catholique-Libérale qui, dans la suite, a versé dans l'occultisme). Le service divin se fait en français, et se rattache à la tradition liturgique occidentale, tant dans les dispositions liturgiques que dans les choses extérieures (formes des églises, des vêtements, cierges, encens etc.), sauf qu'au lieu des statues c'est l'icone qui est reçue comme dans l'Église Orientale. Les textes liturgiques sont empruntés à l'Église Romaine, mais sont « adaptés » d'une certaine façon. « Comme il est naturel pour la France, ils s'inspirent plutôt de la tradition gallicane, qui s'enracine dans la tradition orthodoxe de notre pays (S. Irénée et l'Église lyonnaise), que des usages actuels ». En particulier, la liturgie est une « adaptation de la messe latine », mais avec les modifications suivantes : a) l'Épiclèse est conservée telle qu'elle se trouve dans la messe latine, précédant les paroles d'institution, mais « précisée et renforcée par une prière spéciale adressée à l'Esprit-Saint lui demandant de bénir et de sanctifier les dons ; b) la communion se distribue sous les deux espèces ; c) le symbole se récite sans *Filioque* ; d) les ecténies, disparues dans la messe romaine, sont rétablies.

En 1932, Winnaert a présenté son mémorandum au patriarche de Constantinople. Ne recevant pas de réponse, il envoya en 1934 une lettre et, en 1935 il dépêcha à Constantinople l'hiéromoine Lev Gillet en vue d'entretiens personnels. Le secrétaire du patriarcat, le métropolite Gennadios, a exposé verbalement les conditions suivantes de la réception de Winnaert et de sa communauté : les laïcs sont reçus sans conditions ; le rite occidental est conservé ; les prêtres et les diacres (ordonnés par Winnaert) seront réordonnés pour pouvoir célébrer des offices dans les paroisses réunies : nonobstant le mariage après l'ordination, la chirotonie sacerdotale de Winnaert est reconnue comme valide, mais la question de sa chirotonie épiscopale reste en suspens pour un temps indéterminé. Avant que cette question reçoive une réponse, Winnaert doit s'abstenir de célébrer la liturgie tant comme évêque que comme simple prêtre. Mais il est autorisé à prêcher et à célébrer quelques offices secondaires. Winnaert s'est soumis à ces décisions, bien qu'il en souffre. Toutefois Winnaert ne reçut pas de confirmation officielle et écrite de ces conditions et il se vit obligé d'assigner un délai au métropolite Gennadios, passé lequel, s'il ne recevait aucune réponse, il tiendrait les pourparlers avec Constantinople pour terminés et lui-même pour libre de poursuivre ses efforts dans une autre direction. Le délai passa ; il n'eut pas de réponse et Winnaert, ainsi qu'on l'a dit plus haut, s'est adressé à la confraternité de St-Photius le 18 mars de cette année.

Compte tenu de ce que : 1° le Patriarcat de Moscou, prenant en mains le cas de Winnaert et de sa communauté, ne peut pas dépasser les bornes de la compétence de l'Église orthodoxe russe, en tant précisément qu'elle n'est qu'une Église locale. D'une part, cela limite d'une certaine manière, le cas, en le simplifiant, car la question qui se pose pour le Patriarcat, concerne simplement la réception des intéressés dans le sein de l'Église russe locale et dans la juridiction

du patriarcat de Moscou, et de ce chef nous disposons d'une certaine liberté dans notre décision ; mais d'un autre côté, cela nous oblige à nous tenir rigoureusement aux décrets et aux règlements en vigueur dans notre Église locale et à ne pas accorder aux intéressés de privilèges, chose qui demanderait l'accord unanime de toutes les Églises orthodoxes locales, accord non encore obtenu.

2° Certaine variété dans les questions doctrinales secondaires, dans l'administration des mystères et dans la discipline ecclésiastique, qui sont aisément tolérées à l'échelle orthodoxe, doivent naturellement être tempérées lorsqu'il s'agit de la réunion à une Église locale, russe, par exemple. En particulier, les évêques et les clercs, par le fait qu'ils entrent dans l'ensemble de la hiérarchie et du clergé de l'Église russe, ne s'adressent plus seulement à leurs anciennes ouailles, mais aussi aux Russes orthodoxes et, pour cette raison, ils doivent observer le type d'enseignement reçu dans l'Église russe. De même, dans l'administration des sacrements, on ne doit pas trouver de différences substantielles telles que les Russes orthodoxes ne s'adressent plus qu'avec réserve aux nouveaux clercs pour recevoir les sacrements. La communauté nouvellement réunie, ne doit pas d'une manière générale, bien qu'en conservant ses particularités occidentales, vénérables par leur antiquité ecclésiastique, rester quelque chose d'étranger qui tranche sur la vie coutumière du corps ecclésiastique unique qui l'a adoptée.

3° Bien que dans la science théologique orthodoxe, des voix se sont élevées en faveur de la reconnaissance de la hiérarchie d'Utrecht et vieille-catholique en général, malgré que celle-ci soit issue d'une chirotonie faite par une seule personne ; cependant il n'existe pas de reconnaissance de la hiérarchie vieille-catholique, commune et obligatoire pour toutes les Églises orthodoxes locales ; et de ce fait oblige l'Église russe de recevoir ceux qui lui viennent du vieux-catholicisme, comme elle reçoit ceux qui lui viennent

de communautés ne possédant pas de sacerdoce, c'est-à-dire en les confirmant.

4° Indépendamment de telle ou telle opinion au sujet des chirotonies vieilles-catholiques, la chirotonie épiscopale reçue pas Winnaert des mains de Wedgewood est, par elle-même, douteuse. Il faut la ranger dans la catégorie des chirotonies « ambulantes » (*vagans*), fréquentes, semble-t-il, à présent dans le monde hétérodoxe. Wedgewood a procédé à cette chirotonie en faveur d'une communauté errante à travers les espaces inter-ecclésiastiques, et pour cette raison il n'avait pas l'intention d'introduire, moyennant cette chirotonie, cette communauté dans le giron de son Église ni Winnaert au sein de sa hiérarchie : Wedgewood les a laissé aller où ils voulaient et organiser leur vie ecclésiastique selon leur bon plaisir. D'autre part Winnaert s'est adressé à Wedgewood pour la chirotonie tout-à-fait par hasard et pour des raisons d'ordre extérieur pensant trouver chez lui une chirotonie plus ou moins à l'abri des discussions et ne s'attachant pas trop à savoir à quel degré la communauté de Wedgewood est catholique par son enseignement et son organisation. En tout cas, il semble résulter du mémorandum de Winnaert qu'il n'a pas choisi une chirotonie anglicane, malgré son rapprochement de l'évêque Bury, non à cause d'une mésentente avec l'anglicanisme, mais parce que la question de la chirotonie anglicane était contestée par l'Église Romaine. Et cependant, on ne peut envisager la chirotonie comme quelque chose de séparé de l'Église. Le sacrement de l'ordre est une propriété de l'Église, c'est-à-dire qu'il n'existe que pour elle et rien que pour elle. Voilà pourquoi, avant de recevoir la chirotonie, le candidat jure fidélité à la foi de l'Église qui l'ordonne et à son enseignement. La substance mystique de la chirotonie est liée inséparablement et, peut-on dire, sacramentalement, à sa régularité canonique. Recevoir la chirotonie de Wedgewood et ne pas entrer dans son Église, ou encore sortir aussitôt, (en disant ceci, nous ne voulons pas porter jugement sur l'essence même

de la communauté de Wedgewood) cela revient à partir avec les mains vides. Ce qui fait précisément la caractéristique des « chirotonies vagabondes », c'est de considérer l'essence du sacrement mécaniquement (même à moitié matériellement) ; c'est aussi de tenter infructueusement de capter la grâce sans faire partie de l'Église d'où on l'emprunte. Winnaert compare la chirotonie qu'il a reçue à celle qu'un métropolite orthodoxe confère à un évêque d'une église orthodoxe indépendante. Mais ici, aucune comparaison n'est possible. Dans le cas orthodoxe, il s'agit, au fond, de la scission d'une éparchie en deux. La portion séparée, bien qu'elle ait reçu une autre juridiction, reste la chair de la chair et l'os des os de l'Église mère dont elle s'est séparée. Le métropolite qui impose les mains et l'évêque sacré par lui, restent tous deux dans l'ancienne hiérarchie ecclésiastique. Tandis que Wedgewood et Winnaert, après s'être rencontrés par hasard au moment de la chirotonie, ont suivi ensuite des voies différentes.

5° Le mariage de Winnaert après son sacre, va indubitablement à l'encontre de la 26me règle de la Constitution Apostolique (VIe Conc., 6). La justice et l'économie ecclésiastique exigent néamoins qu'on considère que Winnaert s'est marié alors qu'il ne faisait pas partie de l'Église Orthodoxe, et qu'il errait dans l'espace interecclésiastique, au milieu des entreprises arbitraires et du chaos général. Dans ces conditions, la conscience des règles obligatoires de l'Église Orthodoxe a pu facilement s'obnubiler, et l'exemple des anglicans et des autres a pu sembler à Winnaert une excuse suffisante pour se marier. L'accuser d'avoir, en cela, méchamment et intentionnellement violé les lois ecclésiastiques, serait injuste. Conséquemment on peut appliquer à Winnaert l'exception formulée dans le troisième canon du VIe Concile, d'après laquelle ceux qui se sont mariés après avoir reçu l'imposition des mains, avant le 15 janvier 591 (c'est-à-dire ceux qui ont été entraînés par les exemples précédents et qui n'ont pas violé méchamment la loi), gardent leur

rang ecclésiastique sous condition d'une dissolution du mariage irrégulier et sans espoir de parvenir jamais à un degré supérieur du sacerdoce (1).

ACTUALITÉS

Église catholique.

The Chrysostom, février 1937 raconte que le seul rite catholique ayant conservé quelque importance en Russie est le rite arménien qui est surtout localisé dans le Caucase. Un seul prêtre de rite chaldéen est encore en liberté provisoire (2).

Slovo (nº 6) publie des statistiques sur l'état de l'Église catholique (latine) en URSS : il ne reste plus que 11 églises des 410 avant la Révolution, avec 10 prêtres au lieu des 1500 d'antan. Plus de 1000 prêtres sont détenus en prison ou au bagne.

The Universe publie un appel du *Catholic Relief Commitee for Russia* en faveur de prêtres catholiques détenus prisonniers en URSS, après s'être longtemps abstenu pour ne pas empêcher la charité des catholiques anglais de s'exercer pleinement en faveur de leurs frères d'Espagne. L'appel fait remarquer que la nouvelle Constitution soviétique ne change pas notablement en mieux la situation du clergé catholique. L'adresse du comité est C.C.I.R., Kensington Palace Mansions, De Veere Gardens, London, W.8., et son président est S. Exc. Mgr A. Goodier, S. J. (3).

Une église catholique de rite slave a été bénie à Los Angeles. Le curé en est le R. P. Michel Nedtočin, ancien élève du collège russe de Rome.

L'Apostolat des SS. Cyrille et Méthode publie dans son fascicule de mars 1937 (87-88) les résolutions du congrès

(1) L'archimandrite Irénée Winnaert est décédé tout récemment. Nous reviendrons à ce sujet dans la prochaine chronique.

(2) P. 30.

(3) 12 février, p. 7.

unioniste tenu à Lemberg en mémoire du métropolite Rutski. Elles visent toutes le bien-être et la propagation de la religion grecque-catholique, religion nationale des Ukrainiens. Dans le travail proprement unioniste on conseille d'attirer la participation des laïcs et de le mener dans un esprit de charité et de compréhension. La mission orthodoxe en Galicie est dite poursuivre des fins non religieuses. La société scientifique de théologie de la ville a été chargé de recueillir des matériaux en vue du procès de béatification du métropolite Rutski.

Nous recevons le premier fascicule de la revue *Russie et Chrétienté* (39, rue François-Gérard, Paris 16e. Abonnement : France et colonies, 25 fr. et étranger 30 fr.) devenue depuis 1937 trimestrielle et se présentant sous une forme agrandie : d'enfant comme nous la connaissions, elle est devenue d'un coup adulte. Nous reconnaissons sous cette nouvelle forme les qualités que nous lui connaissions déjà : une très consciencieuse documentation et des intentions charitables envers les frères orthodoxes russes.

Voici le sommaire : « Istina » : *Printemps de chrétienté* ; Wl. Weidlé : *La Russie et l'Europe* ; J. Danzas : *La Russie et l'expansion du christianisme ;* A. Koulomzine : *La grande percée à travers l'Asie ;* C. Dumont : *En marge du premier Congrès de Théologie orthodoxe ;* Notes, textes et documents, etc.

Orthodoxie russe (1).

On annonce officiellement de Moscou le décès du métropolite Pierre de Kruticy (2).

(1) Pour couper court à toute équivoque, nous déclarons une fois pour toutes que les mots « orthodoxe », « orthodoxie » etc... ne sont pas employés ici dans leur sens primitif, lequel ne peut être, pour des catholiques, que l'accord avec la hiérarchie de leur Église dans les choses de la foi et dans les institutions. Le sens dérivé dans lequel ces mots sont employés dans le langage courant (et sanctionnés par le dictionnaire) est admis par l'usage. Il n'existe du reste pas d'autre expression rigoureusement équivalente.

(2) Cfr *Irénikon*, XIV, p. 50. *Poslědn. Novosti (P. N.)* du 31 mars.

PN du 31 mars relate que le métropolite Cyrille (Smirnov) de Kazan est déposé, suspendu et déféré par le patriarcat de Moscou au tribunal épiscopal pour avoir fomenté le schisme avec le Remplaçant du *locum tenens* en entrant en communion avec les schismatiques et en refusant la communion et l'obéissance au Remplaçant.

Vozroždenie du 3 avril n'ajoute pas beaucoup de foi à la nouvelle de la mort du métropolite Pierre, qui a déjà été annoncée nombre de fois, et voit par contre dans celle concernant le métropolite Cyrille le signe d'un grave mécontentement contre le métropolite Serge, surtout depuis son accession à la métropole de Moscou.

D'après le *Kurjer Warszawski* il existerait en URSS une hiérarchie remontant au métropolite Joseph de Leningrad, lequel en aurait sacré les premiers évêques lors de sa détention en prison. Le nombre des évêques atteindrait maintenant la dizaine et celui des prêtres quelques milliers, parmi eux beaucoup de communistes convertis. La population les aimerait beaucoup, leur demanderait de préférence l'accomplissement des rites religieux, le baptême surtout, et les soutiendrait d'aumônes. Ce clergé, non soumis au métropolite Serge de Moscou à l'exemple de son inaugurateur, doit se cacher et vivre d'une façon nomade (1).

Parmi les nouvelles formes que revêt la vie religieuse en URSS, signalons les rites religieux accomplis à distance pour éviter les inconvénients qu'amènerait leur accomplissement direct, et les églises cachées avec des desservants ambulants.

Ainsi les funérailles à distance consistent en la bénédiction du cercueil et d'un peu de terre. La bénédiction nuptiale à distance se fait par une bénédiction préalable des anneaux (2).

Les croix pectorales, que tout orthodoxe porte depuis son

(1) Cité par *Eine Herde und ein Hirt* (*H. 4*), 1937, nº 12.
(2) *Vozroždenie (Vz)* du 20 mars.

baptême, sont beaucoup demandées, même parmi les miliciens rouges, et leur chiffre de fabrication se serait monté en 1936 à 3.000.000. Alerté de ce fait, le commissariat de l'industrie légère aurait défendu leur fabrication et sanctionné cette défense de peines pouvant aller jusqu'au retrait de droit de travail (1).

La situation religieuse générale semble plus favorable, à cause des libertés religieuses octroyées par la nouvelle constitution. M. Basseches dans la *Neue Freie Presse* du 12 mars, toujours très bien renseigné, soutient que 50 pour cent de la population maintiennent sous une forme ou sous une autre des relations avec l'Église. D'après le *Church Times* les églises sont pleines, les mariages se célèbrent religieusement, les enfants reçoivent l'instruction religieuse (2). On peut glaner dans la presse mille détails intéressants sur la persistance de la religion dans les différentes couches de la population. Nous les réservons pour une chronique prolixe. Il est intéressant de noter ici une animation nouvelle dans la vie paroissiale et dans l'activité du clergé qui voudrait utiliser pleinement les libertés reçues, se mettre à la tête de l'activité sociale (dans les Kolchoz, par exemple) et aborder le terrain des discussions politiques sous l'angle religieux (3). Les fidèles encouragés par la nouvelle constitution tendraient à obtenir non seulement l'égalité des droits de leurs prêtres avec les autres citoyens, mais encore leur reconnaissance comme travailleurs utiles au pays. Ils se mettraient aussi à demander la réouverture des églises (4). « Oui, la religion et l'Église rentrent dans la vie du peuple », par ces mots *PN* du 3 avril résume la situation. Et, peut-on ajouter, elle rentre dans la vie que le Gouvernement soviétique veut nouvelle et pleinement socialiste.

(1) *Slovo* (*S.*) 1937, nº 9.

(2) 23 mars, p. 370.

(3) Ainsi dans *le Kommunističeskoe prosvěščenie.* (Pour l'instruction communiste) du 26 mars.

(4) *Bodrost* (*B.*), 28 mars et S. nº 13.

L'orientation générale vers la droite en URSS a amené une nouvelle décroissance de la propagande antireligieuse ; celle-là à son tour a provoqué un essai de redressement de la ligne communiste athée dans les *Izvestija* du 10 mars. Aura-t-il de l'effet ? On ne le croit pas, parce que les activistes athées se plaignent de la contradiction des instructions qu'ils reçoivent : d'une part elles leur ordonnent de continuer la lutte, d'autre part elles leur demandent de ne pas blesser les sentiments religieux de la population en ridiculisant la religion. L'*Alliance des sans-Dieu militants* (S. V. B.) ne compterait plus que 2.000.000 de membres au maximum (1). Dans 16 des 67 divisions administratives d'URSS il n'existerait pas d'organisations S. V. B. On a fermé les musées antireligieux à Krasnodar, Kujbyšev, Penza, Kursk, Orel, Rostov-sur-Don, Orenbourg, Sverdlovsk, et l'Institut antireligieux de Leningrad. D'autres organismes soviétiques comme la Jeunesse communiste (Komsomol), les alliances professionnelles, etc. se désintéressent de la lutte antireligieuse. Nous ne pouvons donner ici tous les détails parfois curieux (2). La presse antireligieuse elle-même avoue l'échec de son activité qu'elle attribue d'abord aux initiatives malheureuses des athées peu éclairés, et ensuite aux méthodes maladroites et vieillies de propagande. F. Oleščuk fait un appel à tous ceux qui ont rompu avec la religion en les invitant de devenir des militants, et espère obtenir beaucoup par l'introduction dans la S. V. B. des principes démocratiques de la nouvelle constitution (3). Les finances ne sont pas oubliées et on parle d'une loterie officielle se montant à 50 millions de roubles pour sustenter matériellement la propagande antireligieuse.

Quelle conclusion tirer de cette situation respective de la

(1) Cfr *Irénikon*, XIII, 311. (*La Croix* (Paris) du 18 mars donne pour chiffre 6.500.000.)

(2) *B.* 21 et 28 mars.

(3) *Antireligioznik* (*A.*) 1937, n° 1.

religion et de l'antireligion en URSS ? Serait-ce une renaissance religieuse, comme le pense par exemple *Bodrost* ? Ou bien le ralentissement des progrès de l'antireligion militante serait-il à la disposition des adversaires à combattre ? Telle est évidemment la thèse officielle sans-Dieu. *The Church Times* croit aussi que la religion ne rencontre d'intérêt que de la part des vieillards, la jeunesse ne ressentant jusqu'ici aucun besoin de Dieu, tout en étant profondément ennuyée de la propagande antireligieuse dénuée de tout talent (1).

La Campagne antipascale a commencé le 1er mars et elle comprend de nouveau le projet de manifestations antireligieuses collectives. *Ned. Chr. Persbureau* raconte que le soviet de la S. V. B. de Moscou aurait proposé à son soviet central de remplacer la salutation pascale (« Le Christ est ressuscité » — « En vérité Il est ressuscité ») par « La classe ouvrière est ressuscitée » — « En vérité, par le pouvoir soviétique, elle est ressuscitée » (2). La Pâque orthodoxe tombant cette année le 2 mai, son rapprochement avec la fête du 1er mai influe sur l'intensité de la campagne antipascale.

Dans l'émigration.

Voskr. Čtenie (*V. Č.*) apporte des renseignements sur les Orthodoxes russes en Australie, au nombre de 37.000 (continent et îles). Comme suite à la visite de l'évêque Dimitrij de Chajlar durant son voyage aux Indes, le concile de Karlovcy y a envoyé organiser la vie ecclésiastique l'archimandrite Théodore de Pékin, qui a reçu du Gouvernement australien un terrain et les premiers fonds pour la construction d'un monastère. Les populations non orthodoxes ressentiraient un grand intérêt pour l'Orthodoxie.

(1) 19 mars, 348.
(2) 9 mars, n° 1998. Le 1er jour de Pâques, doit s'ouvrir à Léningrad une exposition antireligieuse.

Aux Indes dans la région de Magabar 250.000 chrétiens syriens sont en tractation avec le concile de Karlovcy pour une réunion.

V. Č. annonce la retraite du métropolite Serge du Japon en septembre 1936 du poste de chef de l'Église orthodoxe à cause d'une divergence de vues avec le Gouvernement japonais (politique envers l'URSS, question de l'autonomie de cette Église que Mgr Serge voulait garder soumise au patriarcat de Moscou) (1).

A Charbin, les autorités ecclésiastiques orthodoxes ont organisé des journées contre l'athéisme (2).

En Europe : à Sofia, à l'âge de 74 ans, est mort le professeur Nicolas Nicanorovič Glubokovskij, doyen de la science théologique russe. Nous comptons lui consacrer une note nécrologique proportionnée à la figure de ce grand savant et chrétien.

Patriarcat de Constantinople.

Archevêché d'Amérique.

Le premier évêque orthodoxe roumain, Mgr Polycarpe Morusca, envoyé par l'Église de Roumanie pour s'occuper de ses communautés en Amérique a procédé à son installation.

Le Saint-Synode de Constantinople vient d'autoriser la consécration épiscopale de l'hiéromoine ukrainien Théodore Spilka, en qualité d'auxiliaire de l'archevêque d'Amérique, Mgr Athénagoras, avec mission spéciale de s'occuper des populations ukrainiennes.

Mont-Athos.

Un curieux incident a surgi à propos de l'élection de l'hi-

(1) N° 6, 93. Le n° 14, p. 221, de la même revue dément cette nouvelle.
(2) *S.* n° 10.

goumène du couvent de Saint-Denys. Après la mort du titulaire, la date du 15 novembre 1935 avait été fixée pour l'élection de son successeur. Entretemps, des intrigues eurent lieu dans la coulisse et le *locum tenens*, ainsi que la majorité des membres du conseil, s'abstinrent de paraître au jour fixé, si bien que 24 moines seulement sur 40 signèrent le protocole qui relatait l'élection comme higoumène de Saint-Denys de l'archimandrite César le Dionysiaste, higoumène en fonction de Simonos Petra, mais moine de Saint-Denys. Cet acte fut envoyé à la Sainte Communauté pour approbation, mais en même temps la minorité de la communauté adressait un appel contre ce vote. La Sainte Communauté considérant ces actes comme illégaux se garda d'approuver l'élection et chercha à ramener l'entente. Il semblait que les deux partis se fussent mis d'accord sur trois points : il n'y avait pas à Saint-Denys quelqu'un apte à devenir higoumène ; la nomination de César à l'higouménat de Simonos Petra ne lui avait pas enlevé ses droits de moine de Saint-Denys ; les moines de ce couvent avaient le droit de porter leurs suffrages sur qui ils voulaient, sans aucune exclusion. Mais la Sainte Communauté revint sur sa décision primitive et le 8 février 1936 elle décidait à la majorité qu'un higoumène en exercice ne pouvait être élu dans un autre couvent. Aussitôt, le conseil du monastère de Saint-Denys fixait le 17 du même mois comme jour d'élection ; 18 moines seulement y prenaient part et 17 voix se portaient sur le géronte Gabriel. Le 18 la Sainte Communauté approuvait l'élection ; mais elle était saisie le 20 d'un appel de deux moines contre la dite élection, appel qui fut rejeté le 21. Sa décision était confirmée par la Double Synaxe le 18 avril 1936. Devant cela, l'archimandrite César se pourvut devant le Conseil d'État d'Athènes contre les différentes décisions de la Sainte Communauté ; celle-ci et l'higoumène nouvellement élu Gabriel demandèrent au même organisme le rejet du pourvoi, que 21 moines de Saint-Denys approuvaient au contraire.

Le Conseil d'État était réuni le 19 novembre 1936 pour décider des suites à donner à ces pourvois contradictoires. Son assesseur ayant rappelé les bases de la Constitution athonite réservant l'autonomie de la Sainte Montagne et attribuant d'une part au Patriarche œcuménique la surveillance quant au spirituel et à l'État hellène quant au temporel conclut que ce dernier n'avait à intervenir que pour assurer le maintien de l'ordre ; que les questions touchant l'élection des higoumènes et les rapports des moines avec la Sainte Communauté n'étaient pas de sa compétence ; que conséquemment le pourvoi de l'archimandrite César n'était pas recevable, mais que néanmoins celui-ci était condamné aux dépens, soit deux mille drachmes, à partager entre l'État, la Sainte Communauté et le géronte Gabriel.

Église de Grèce.

La charte constitutive de la nouvelle congrégation religieuse récemment fondée sous le vocable de « Congrégation Enseignante Chrétienne » a été publiée comme loi du Royaume dont nous avons déjà parlé (p. 56). Le but de la Congrégation est l'enseignement des jeunes Grecques orthodoxes. La haute surveillance de la Congrégation naissante incombera à un comité de douze membres présidé par l'archevêque d'Athènes ; le métropolite de Syros, Tinos et Andros sera son vice-président ; dix laïcs choisis parmi les familles les plus notables leur seront adjoints.

Le chanoine W. A. Wigram commente cet événement dans *The Liv. Church* (*L. C.*) comme un essai de l'Église orthodoxe d'adapter la vie religieuse aux nécessités modernes et relate que cela a provoqué de vives réactions défavorables dans les milieux conservateurs (1).

(1) 13 février, p. 211.

Un décret-loi vient d'instaurer près de l'Odéon d'Athènes une École de musique byzantine, qui décernera des diplômes d'hiéropsalte et de professeur de musique, lesquels exigeront, outre la formation musicale théorique et pratique, une culture générale proportionnelle à la valeur du diplôme.

Le Saint-Synode a adressé une demande au ministre compétent, afin que les cafés, marchés et établissements publics demeurent fermés le dimanche jusqu'à l'heure de la clôture des offices religieux ; cela dans le but de rappeler davantage aux fidèles leurs devoirs religieux.

Il a aussi, en suivant le Saint-Synode d'Alexandrie, défendu à ses fidèles la crémation.

Église de Chypre.

L'assemblée mixte de l'Église de Chypre, réunie le 28 janvier sous la présidence du métropolite Léonce de Paphos, *locum tenens*, a adressé d'instantes prières aux prélats membres du Saint-Synode pour qu'il soit mis un terme à la vacance du siège archiépiscopal.

Orthodoxie roumaine.

L'internat théologique de CERNAUTI a créé 8 bourses d'études en faveur d'ÉTUDIANTS D'ÉCHANGE avec d'autres pays. Actuellement une d'elles est échue à un étudiant anglais (1).

Orthodoxie polonaise.

La question de la LANGUE POLONAISE dans l'Église orthodoxe de Pologne semble prendre des proportions inquiétantes. Les autorités orthodoxes ont expliqué dans

(1) *Misionarul*, nº 1-2, p. 78. Mettre cela en relation avec ce que nous disions cette année, p. 64.

un document officiel, leur point de vue sur l'usage liturgique du polonais qui est permis dans des cas exceptionnels (1). Cette décision de principe mécontente les éléments ukrainiens avancés et partisans de l'ukrainisation de la liturgie. *S.* nº 13 annonce un confit entre l'Église orthodoxe et les pouvoirs civiles de certains districts à ce même propos.

Changements dans la hiérarchie : MGR SABBAS, évêque de Lublin, auxiliaire de Varsovie, est nommé évêque de Grodno à la place de Mgr Antoine évêque de Kamen-Košir, auxiliaire du diocèse de Polěsie et administrateur de Grodno prenant sa retraite.

Autonomie orthodoxe d'Esthonie.

Il y aurait conflit entre les luthériens dont le chef est le Dr Rahamaegi et les orthodoxes (respectivement 800.000 et 200.000) à cause des tendances romanisantes de ceux-ci (2).

Autonomie orthodoxe de Finlande.

Utr. Zarja nº 3 résume un discours prononcé par l'archevêque Germanos le 23 février 1936 qui fait voir que peu d'ORTHODOXES ont passé au LUTHÉRANISME en Finlande malgré les difficultés qu'ils rencontrent dans leur fidélité à l'Orthodoxie, et les privilèges de la confession dominante.

Relations interorthodoxes.

La Grand archimandrite Michel Constantinidès résidant à Londres a traduit en grec, de sa version anglaise, « Ma vie dans le Christ » du Père Jean de Cronstadt, dont la canonisation est proposée à différents endroits de l'Orthodoxie et surtout à Belgrade.

(1) S., nº 10.
(2) *The Tablet* du 30 janvier, p. 160.

Relations interconfessionnelles.

Entre CATHOLIQUES ET ORTHODOXES.

Le Dr Scherbowitz-Wetzer, professeur à l'Université catholique de Washington a parlé à la 17me réunion de l'*American Catholic Historical Association*, à Providence, R. I., du SAINT-SIÈGE ET DES ÉGLISES ORIENTALES DANS LA PÉRIODE D'APRÈS GUERRE.

Il ne peut être question entre eux d'une alliance à la manière panchrétienne, mais d'une union basée sur une mutuelle compréhension, une communauté de charité et de foi et une soumission volontaire des orientaux à l'autorité suprême de l'Église. La compréhension viendra par l'étude du caractère et de la culture des peuples d'Orient. Une union religieuse a surtout de l'importance devant le danger communiste (1).

Du côté orthodoxe le CONCORDAT ENTRE LE SAINT-SIÈGE et le ROYAUME YOUGOSLAVE qui vient d'être soumis à la ratification de la Chambre yougoslave, soulève une véritable tempête, malgré les mesures du Gouvernement pour l'enrayer. Les Orthodoxes y voient une lésion de l'égalité des droits entre les confessions catholique et orthodoxe, en faveur de la première, et une atteinte au rôle traditionnel de l'Église orthodoxe en Serbie. Le patriarche lui-même a pris la tête du mouvement de protestation et menacé de l'excommunication les Orthodoxes qui favoriseraient la ratification. Du côté catholique les évêques yougoslaves qui s'étaient réunis à Zagreb du 8-14 janvier ont à peine parlé de concordat dans leur lettre pastorale pour dire qu'ils attendent sa ratification avec calme (2).

En commentant les commentaires d'une certaine presse polonaise sur l'insuccès et même la nocivité du point de vue national polonais de l'Église catholique slave de rite oriental

(1) *The Lamp*, 1937, nº 3.

(2) *Id.* 13 fév. 1937 ; *S.*, nº 10 ; *Protest. Rundschau* nº 2, 196-7; *La Croix* (Paris) 19 mars 1937 et *Documentation catholique*, 13 févr. 1937, nº 829.

en Pologne, *Slovo* affirme que l'insuccès proviendrait non d'une forme moins heureuse de la *Unija* mais du faux principe qui serait à sa base, sans dire pourtant quel est ce faux principe (1). Les lecteurs que cela intéresserait, pourront se rapporter aux nombreuses revues de presse orthodoxe en Pologne que *Irénikon* a données en 1930 et 1931.

A propos de la prochaine canonisation du bienheureux André Bobola le même organe s'exprime ainsi :

« La canonisation d'André Bobola, le fougueux planteur de l'*Unija* dans nos terres orthodoxes, témoigne, tout comme le jubilé du métropolite Rutski, que dans la pensée romaine l'idée de l'union n'a pas cessé de vivre et que nous devons toujours être prêts de défendre notre foi et notre Église des attaques ».

Pour finir ce paragraphe un écho plus pacifique à propos des 15 ans de pontificat de S. S. Pie XI venant de *Vozroždenie* du 13 février lors de la maladie du Souverain Pontife : « il est maintenant... convenable que les Russes se souviennent de l'aide qu'ils ont rencontrée de la part du chef suprême de l'Église catholique, dans leur lutte avec les asservisseurs de la Russie ».

Dans les relations ANGLO-ORTHODOXES :

Dans *Ch. T.* du 2 avril (p. 420) nous lisons que le NEAR EAST CHRISTIAN COUNCIL a tenu sa session près d'Alexandrie. A côté d'anglicans, luthériens allemands, presbytériens et congrégationalistes américains, y participèrent quelques « observateurs » orthodoxes (2) sur l'invitation des évêques anglicans du Proche-Orient, lesquels tiennent beaucoup à une collaboration avec les Orthodoxes. *Pantainos* marque avec satisfaction la fin du prosélytisme anglican et protestant. Mais il faudra encore attendre avant que les

(1) 31 janv., p. 4.
(2) Ainsi que les Arméniens (Service œc. de pr. et d'inf., nº 12).

missionnaires adoptent complètement les vues du *Council* et que les Orthodoxes perdent leurs préventions contre eux afin de travailler ensemble à la conversion de l'Islam.

THE RUSSIAN CHURCH AID FUND (2-3 Duke Street, London S. W. 1) reçoit moins d'aumônes par suite de nouvelles qui annoncent une amélioration de la situation religieuse en URSS. Son Président porte à la connaissance du public que ces nouvelles sont exagérées, que les persécutions continuent et que c'est surtout l'INSTITUT DE THÉOLOGIE ORTHODOXE de Paris qu'il faut aider.

A son propos le Dr W. A. Visser 't Hooft, secrétaire de la Fédération mondiale des étudiants chrétiens, bien connu des lecteurs d'*Irénikon*, a insité sur son importance pour la chrétienté d'aujourd'hui et sur la magnifique *leadership* du P. Bulgakov et N. Berdjaev (1).

De grands bienfaiteurs de l'Institut le Dr et Mrs Ralph Adams Cram de Boston, lui rendirent visite au début de janvier ; au thé qui fut donné en leur honneur le métropolite Euloge parla de la grande aide américaine pour cette école. On chanta un *Eis polla eti Despota* pour le Dr Perry, *Presiding Bishop* de l'Église épiscopalienne d'Amérique. La Noël orthodoxe permit aux Cram d'offrir des réjouissances à tout le corps enseignant et enseigné de l'Institut. La conclusion de l'article par Paul B. Anderson, fait remarquer les liens étroits qui unissent depuis quelque temps, depuis les voyages du P. Bulgakov en Amérique surtout, les chrétiens américains et russes (2). Le Dr Cram s'est ensuite rendu à Londres et a été reçu par le *Russian Clergy and Church Fund*. Les orateurs ont souligné à cette occasion encore une fois les mérites de l'Institut théologique de Paris. Le Dr Cram a exprimé le désir que l'aide financière qu'on lui apporte devienne aussi efficace aux

(1) *The Am. Theol. Rev.* 1937, nº 1, p. 57.
(2) *The Liv. Church (L.C.)* 30 janv., p. 143.

États-Unis qu'en Angleterre et c'est à cette fin qu'il est venu en Europe. On a magnifié l'activité du clergé russe à l'étranger, (*The Church Times*, 9 avril 1937).

Le 4 avril est mort à l'âge de 71 ans le célèbre exégète et œcuméniste allemand, ADOLF DEISSMANN, dont tout le monde se rappelle le rôle éminent aux conférences de Stockholm et Lausanne.

Selon le *Tablet* (13 fév.), le conflit, en Esthonie, entre les Orthodoxes et les luthériens se serait produit à cause des tendances romanisantes de ceux-là. Devant cette situation, les luthériens tenteraient d'amener les Orthodoxes lettons au luthéranisme.

Mgr GERMANOS, archevêque de Thyatire a fait une conférence à Londres au *City Reunion Circlè* sur *La communion orthodoxe et la paix de l'Église* (1).

La conférence annuelle de la FELLOWSHIP des SS. Alban et Serge aura lieu à High Leigh, Hoddesdon, Herts du 28 juin au 1er juillet et aura pour sujet *The Praying Church*. Elle sera précédée comme d'habitude par la conférence du *Student Movement* du 24 au 28 juin qui étudiera *The Liturgy and Life*.

Entre ORTHODOXES et PROTESTANTS.

Parmi les organisations protestantes de Hollande en faveur des chrétiens de Russie il faut noter le WERK COMITÉ Dr SCHABERT présidé par le Dr F. J. Krop avec son organe *Geloof en Vrijheid*.

Le NECORUS réunit tous les autres comités néerlandais pour la Russie mais il perd le comité néerlandais de la société *Licht im Osten* (Wernigerode, Allemagne) qui veut continuer à travailler indépendamment, comme il le faisait avant sa réunion au Necorus.

Il fait cependant spécifier par son président le Baron de Boetzelaer, Bilthoven, que l'argent néerlandais n'irait pas à toutes les

(1) *C. T.* 12 mars, p. 318.

initiatives du *Licht im Osten* mais seulement au soutien des chrétiens évangéliques de Russie.

Le comité édite la revue *Uw Koninkrijk Kome* (Dr Dresselhuis, Oldeboorn) (1).

Le *Comité voor gereformeerd Ukraine* a vu son premier boursier ukrainien, Julien Szulka, recevoir le grade de candidat en théologie à l'Université libre d'Amsterdam. A cette occasion sont rappelées les relations très anciennes qui lient les protestants hollandais et ukrainiens (2).

Une CONFÉRENCE LITURGIQUE réunie à Hemmen (Hollande) a étudié spécialement la liturgie orthodoxe à côté des liturgies romaine, anglicane et réformée (3).

Il y eut une participation orthodoxe à une SEMAINE ECCLÉSIASTIQUE chez le Pfarrer Gölz à Wankheim, Post Tübingen, Allemagne, du 29 mars au 3 avril (4).

LES ORTHODOXES ET LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

A propos de la préparation de la conférence d'OXFORD nous lisons dans le *Service œc. de pr. et d'inf.* : en Bulgarie des groupes d'études se sont mis au travail dès que la décision eut été prise de collaborer à Oxford. En outre, la présence à Athènes, à l'occasion du récent congrès de théologie orthodoxe, d'un certain nombre de personnalités éminentes des Églises orthodoxes des Balkans, a permis une discussion générale sur la collaboration œcuménique, et en particulier sur les possibilités de coopération et d'échange d'idées en ce qui concerne cet aspect du travail préparatoire pour la conférence d'Oxford (5).

LE SÉMINAIRE ŒCUMÉNIQUE qui devait se tenir à Oxford

(1) *Ned. Chr. Persbureau*, mars, nº 1991.
(2) *Id.*, 4 mars, nº 1998.
(3) *Id.*, 1 avril, nº 2015.
(4) *Eine hl. Kirche*, 1937, nº 1-3.
(5) Nº 7, 5 mars.

à la conférence n'aura pas lieu à cause de la surcharge de travaux.

Les comités nationaux de l'ALLIANCE UNIVERSELLE pour l'amitié internationale par les Églises sont très actifs. On prévoit pour septembre une conférence tchéco-latvo-polonaise à Varsovie, une roumano-bulgare à la même date et une bulgaro-grecque dont la date n'est pas encore fixée (1).

En novembre 1936 a siégé une commission pour préparer un congrès de jeunesse orthodoxe dans les Balkans, organisé par l'*Alliance*. Une partie du travail préparatoire a été confiée au Bureau de Pédagogie religieuse de l'Institut théologique orthodoxe de Paris (2).

En janvier, aux Indes, congrès mondial de Y. M. C. A. consacré aux questions se rapportant à la crise spirituelle sociale et politique contemporaine. La délégation orthodoxe était présidée par le métropolite Dosithée de Zagreb et le représentant russe fut S. T. Pjanov.

(1) *S.*, nº 13.
(2) *Věstnik*, (Paris), cfr *Irénikon*, XIII, 747.

LECTURE PATRISTIQUE

MYSTAGOGIE DE SAINT MAXIME

CHAPITRE V — COMMENT ET DE QUELLE MANIÈRE LA SAINTE ÉGLISE DE DIEU EST LA REPRODUCTION ET LA FORME DE L'AME EN ELLE-MÊME. *(Suite.)*

Quant à la raison, il disait qu'elle est mue d'une manière analogue par la prudence et qu'elle se porte à l'action : que par l'action, elle se porte à la vertu ; par la vertu, à la foi qui est réellement la connaissance certaine, sûre et infaillible des choses de Dieu. D'abord la raison la possède en puissance, et plus tard elle la révèle dans une activité conforme à la vertu par la manifestation des œuvres. Car, selon qu'il est écrit, « la foi sans les œuvres est une chose morte ». Or tout ce qui est mort est sans vertu et sans activité, et il n'est pas d'homme sensé qui ait le courage de dire que cela doit être compté au nombre des choses belles. Par la foi, parvenue au bien où elle trouve son terme, la raison met fin à ses activités propres, sa puissance, son habitude et son activité étant circonscrites.

Il répétait en effet que la prudence était la puissance de la raison et que la raison elle-même était prudence en puissance ; que l'action était habitude ; que la vertu était activité et que la foi était la concrétion intime et invariable de la prudence, de l'action et de la vertu ou bien de la puissance, de l'habitude et de l'activité. Son terme extrême est le bien, où, cessant son mouvement, la raison se repose. En effet, Dieu est le bien auquel se termine naturellement toute la puissance de toute raison. Comment et selon quelle norme chacune de ces choses s'ordonne-t-elle et est-elle mise en activité, et qu'est-ce qui s'oppose ou est conforme à chacune d'entre elles et dans quelle mesure, il n'est pas de notre présent dessein de le définir ni de le dire. Cependant il nous

appartient de connaître que toute âme, par la grâce du Saint-Esprit, son propre labeur et sa propre application, arrive à pouvoir unir ces choses l'une à l'autre et à en faire un tout. Je veux dire ici accorder la raison avec l'esprit,la prudence avec la sagesse, l'action avec la contemplation, la vertu avec la gnose, la foi avec la gnose inoubliable, sans qu'aucune d'entre elles soit inférieure ou supérieure et de manière que tout excès ou tout défaut soit enlevé à chacune d'entre elles ; et, pour le dire en un mot, je veux dire réduire à l'unité sa propre décade. Cette unité réalisée, elle sera unie au Dieu vrai et bon, un et unique ; elle sera belle et magnifique, devenue semblable à Lui autant qu'il le lui est possible, par l'accomplissement des quatre vertus génériques révélatrices de la divine décade qui est dans l'âme et incluant l'autre bienheureuse décade des commandements. La tétrade est décade en puissance, composée en partant de la monade par enchaînement progressif. Et de plus, elle-même est monade comprenant le bien dans son unité et à la manière d'une monade, et montrant, partagée sans division par elle-même, la simplicité et l'indivisibilité de la divine activité. C'est par elles que l'âme garde vigoureusement contre toute attaque ce qui lui est propre et écarte courageusement comme mauvais ce qui lui est étranger. Car elle a un esprit raisonnable, une sagesse prudente, une contemplation active, une gnose certaine et, les ayant pour objet, une gnose inoubliable à la fois très fidèle et très infaillible. De plus, elle offre à Dieu, sagement unis, les effets avec les causes, les activités avec les puissances et elle reçoit en échange la divinisation créatrice de simplicité. La raison est en effet l'activité et la manifestation de l'esprit ; la prudence l'est de la sagesse ; l'action, de la contemplation ; la vertu, de la gnose ; la foi, de la gnose inoubliable. Par elles est produite l'intime convenance avec la vérité et le bien, je veux dire avec Dieu. C'est elle, disait-il, qui est science divine, gnose infaillible et paix, ce en quoi consiste et en quoi se réalise la divinisation. Cette convenance est science en tant qu'achèvement de toute gnose concernant Dieu et les choses divines et accessibles aux hommes ; elle est connaissance en tant qu'elle élève vraiment à la vérité et offre une suffisante expérience du divin ; elle est charité comme participant, selon toute notre capacité, au bonheur de Dieu; elle est paix en tant qu'elle éprouve

les mêmes choses que Dieu et qu'elle prépare à les éprouver ceux qui sont jugés dignes de s'y conformer. Si le divin est tout à fait immobile, puisqu'il n'y a rien qui puisse le troubler, — car qu'est ce qui prévient sa vigilance ? — de même la paix est une stabilité sans agitation et sans mouvement, et, de plus, une joie sans trouble. Et n'éprouve-t-elle pas des choses divines, l'âme qui a été jugée digne d'obtenir la paix divine ? Celle-ci ne lui fait-elle pas dépasser, s'il est permis de parler de la sorte, les bornes, non seulement de la malice et de l'ignorance, du mensonge et de la méchanceté et des vices opposés à la vertu, à la gnose, à la vérité, au bien, et qui coexistent avec les mouvements naturels de l'âme, mais aussi les bornes de la vertu, de la gnose, de la vérité et encore de la bonté connues par nous ; et ne nous fait-elle pas nous étendre ineffablement et sans aucune connaissance sur la couche de Dieu, couche dont la réalité et la douceur sont au-dessus de tout, et cela en conformité à sa promesse, de sorte qu'il n'y a plus rien qui puisse naturellement troubler l'âme ni surprendre son secret en Dieu. C'est sur cette bienheureuse et très sainte couche que s'accomplit ce mystère redoutable d'une union qui dépasse l'esprit et la raison, et selon lequel Dieu se tourne vers l'âme, et l'âme vers Dieu, ne forment plus qu'une seule chair. O Christ, comment Vous admirerai-je pour votre bonté ? Je n'oserai pas dire de Vous éloigner de moi, moi qui n'ai même pas la force d'admirer dignement. « Ils seront deux en une chair, cela est un grand mystère, je veux dire dans le Christ et son Église » dit l'Apôtre divin. Et il ajoute : « Celui qui adhère au Seigneur est un seul esprit ».

L'âme étant donc arrivée à cette simplicité et s'étant ainsi concentrée en elle-même et en Dieu, il n'y a pas, pour autant qu'on puisse le concevoir, de raison de la diviser en de nombreuses parties, elle qui porte sur la terre comme couronne, le premier, le seul et l'unique Verbe de Dieu. C'est en Lui en effet que sont et subsistent toutes les raisons des choses dans une simplicité incompréhensible, comme dans l'artisan et le Créateur de toutes choses. Fixant les yeux sur Lui qui n'est pas en dehors d'elle, mais est tout entier en elle tout entière, elle comprendra mieux elle-même d'un simple élan les raisons et les causes des êtres. Ces motifs, peut-être avant ses épousailles, l'entraî-

naient dans des voies qui la divisaient ; c'est par elle qu'elle est portée saine et sauve harmonieusement vers Celui qui est le réservoir et le Créateur de toute raison et de toute cause.

Telles sont, avons-nous dit, les parties de l'âme. Selon l'esprit, elle possède en puissance la sagesse ; de la sagesse, elle arrive à la contemplation ; de celle-ci, à la gnose ; de la gnose, à la gnose inoubliable ; par celle-ci, elle est amenée à la vérité qui est le terme et la fin de tous les biens de l'esprit. Selon la raison, elle possède la prudence ; de celle-ci, elle arrive à l'action ; de l'action, à la vertu ; de celle-ci, à la foi, selon laquelle elle se repose dans le bien qui est le terme bienheureux des activités raisonnables. C'est par elles que la science des choses divines se recueille pour le rassemblement de leur union à toutes les unes aux autres.

C'est à toutes ces choses que s'adapte clairement la sainte Église de Dieu, comparée à l'âme sous la contemplation. Par le sanctuaire, elle signifie tout ce qui se manifeste dans l'esprit et sort de l'esprit ; par la nef, elle fait connaître les choses qui apparaissent dans la raison et se distinguent de la raison ; et elle ramène le tout au mystère du divin autel. Tout qui peut en avoir la révélation par le moyen des choses qui s'accomplissent dans l'Église, fait vraiment que sa propre âme est l'Église de Dieu et divine. C'est à cause d'elle peut-être que l'Église faite de mains d'hommes, qui est son image symbolique, à cause de la variété des choses divines qui sont en elle, nous a été donnée comme guide vers le bien le plus grand.

(A suivre)

Notes et Documents

SOCIOLOGIE - ESCHATOLOGIE

Deux grands congrès œcuméniques se tiendront l'été prochain en Angleterre. Le premier est organisé par « Life and Work » et se tiendra à Oxford ; son inspiration (comme le fut celle du congrès de Stockholm en 1925) est d'ordre sociologique. Le second est organisé par « Faith and Order », il se tiendra à Édimbourg, et il s'inspire (comme celui de Lausanne en 1927), de l'ordre eschatologique.

L'intérêt de ces deux congrès réside, d'une part, dans le programme très vivant et actuel qui est, dès maintenant, mis à l'étude et, d'autre part, dans les essais de rapprochement qui, depuis un certain temps, s'opèrent entre les deux organisations.

Jusqu'ici les deux mouvements oecuméniques s'étaient tenus chacun dans son domaine propre ; chacun prétendait secrètement à la priorité sur l'autre ; chacun croyait de bonne foi « aller au plus pressé ». Seulement « Life and Work » estimait que le plus pressé était d'arriver à des réalisations dans le domaine social, tandis que « Faith and Order » trouvait plus pressé d'aller au règne des idées, d'établir les principes et d'asseoir ainsi l'action prochaine sur des bases solides.

Cette question, de la primauté entre la sociologie et l'eschatologie tout intéressante qu'elle soit quant à son fond même, représente cependant encore une importance particulière à cause des répercussions qu'elle a provoquées au sein des Églises orthodoxes. On sait que jusqu'ici l'Église d'Orient a toujours envisagé la religion sous un angle beaucoup plus eschatologique que social, qu'« elle s'inquiète peu de la lutte directe contre le mal, qu'elle veut ignorer le présent douloureux et malpropre, qu'elle dégage d'un passé prestigieux les émotions célestes qui l'arrachent à la terre. Ses offices religieux lui donnent un avant-goût des joies esthétiques du ciel » (1).

(1) A. Paul, *L'Unité chrétienne*, p. 150.

Mais depuis un certain temps, depuis les contacts plus fréquents entre l'Orthodoxie et la lutte âpre qui caractérise l'Occident, mais aussi depuis la participation des Orthodoxes aux grands congrès œcuméniques, un changement s'est opéré dans l'attitude traditionnelle envers le problème social.

Cet intérêt qui s'est éveillé soudain pour les questions sociales avait provoqué à son tour des réactions, et certains prêtres orthodoxes allaient jusqu'à le combattre avec violence, sous prétexte que le « Royaume de Dieu n'étant pas de ce monde » il ne fallait pas trop se compromettre avec ceux qui rêvent d'établir une « civilisation chrétienne » sur la terre, et que l'inquiétude sociale était « une affaire propre à l'Église latine et catholique romaine ».

Depuis ces premières controverses, une politique plus calme a prévalu au sujet de l'attitude à adopter par les Orthodoxes dans les questions sociales. Nous trouvons un écho de cette nouvelle tendance dans un remarquable article d'un Orthodoxe de tout premier plan, l'évêque Irénée de Novi-Sad (1).

C'est à ce titre plus spécial, en fonction de l'intérêt que cette question de la primauté entre la sociologie et l'eschatologie représente pour l'Église orthodoxe, que nous examinons le mouvement actuel qui se manifeste chez les futurs congressistes d'Oxford et d'Édimbourg.

Dès 1924, l'archevêque Söderblom d'Upsala caractérisait ainsi cette situation :

« On a vu aux prises deux conceptions fondamentales du Royaume ou plutôt du Règne de Dieu. Le Règne de Dieu est-il une force immanente de l'humanité, un programme pour notre activité énergique et enthousiaste ? Ou bien, le Règne de Dieu est-il le jugement et le salut opéré par Dieu d'une manière inscrutable au cours de l'histoire et dans son achèvement, une activité divine devant laquelle il faut s'incliner et adorer, même quand notre pauvre intelligence n'y comprend rien ? Le débat est encore celui-ci : le Règne de Dieu peut-il opérer une conversion de la société humaine et de ses conditions, ou implique-t-il seulement la régénération de l'individu ? » (2).

(1) Mgr IRÉNÉE, Évêque de Novi-Sad, *Das Sozialethos des orthodoxen Christentums*, dans « Kirche, Bekenntnis und Social Ethos », Ed . Forschungsabteilung des Œcumenischen Rates für praktisches Christentum, Genève 1934, p. 33.

(2) Mgr SÖDERBLOM, archevêque d'Upsala, *Impressions dominantes*, article dans la revue *Le christianisme social*, 1925, p. 852.

C'est depuis longtemps, on le voit, que les deux grandes organisations œcuméniques posent la question de méthodologie : à qui appartient la primauté entre la théorie et la pratique, entre la métaphysique et le pragmatisme, entre la sociologie et l'eschatologie ?

Notons en passant que cette question de la primauté est évidemment bien plus ancienne que les congrès œcuméniques. On trouve cette même préoccupation dans la fameuse déclaration de Mgr de Ketteler sur les nécessités de la réforme sociale-chrétienne. « Il faut d'abord, écrit le grand évêque de Mayence, prévoir des organisations pour l'humanisation des masses populaires, devenues sauvages, avant qu'on ne puisse penser à leur christianisation » (1). Citons aussi le passage pertinent de l'Encyclique *Quadragesimo Anno*, et où le Pape met en regard la valeur relative de ces deux domaines :

« Les troubles temporels, les pertes et destructions matérielles modernes, absorbent de plus en plus et presque exclusivement l'intérêt des masses. Et pourtant, quand nous envisageons ces choses, comme on doit toujours le faire, avec les yeux de la foi, que signifient-elles en comparaison avec la perte des âmes ? Il faut bien cependant nous rendre compte que la situation sociale et économique des temps modernes est telle, qu'on peut dire sans exagération qu'elle rend extrêmement difficile à la plupart des hommes les actes nécessaires pour opérer leur salut » (2).

Notons enfin que ce même problème, de la participation du chrétien à la vie de la Cité est étudié d'une façon particulièrement pénétrante par Jacques Maritain dans sa « Lettre sur l'Indépendance » (p. 45) :

« Toute la question revient ici à savoir si l'on croit qu'une politique authentiquement et vitalement chrétienne peut surgir dans l'histoire et se prépare invisiblement dès maintenant. Elle revient à savoir si le christianisme doit s'incarner jusque-là, si la mission temporelle du chrétien doit aller jusque-là, si le témoignage de l'amour vivificateur doit descendre jusque-là ou s'il faut abandonner au diable le monde en ce qu'il a de plus connaturel : la vie civile ou politique ».

Mais si, au début, chacune des deux grandes organisations œcuméniques se défendait de faire des incursions dans le champ clos

(1) Prof. Dr. T. BRAUER, *Der soziale Katholizismus in Deutschland, im Lichte von Quadragesimo Anno.* Düsseldorf, Schwann, 1935, p. 94 *passim.*

(2) *Ibidem.*

du voisin, une réaction se fit assez vite sentir contre pareil « compartimentage ». Les chefs s'inquiétaient de l'interdépendance de ces deux domaines et, de là, naquit un désir de rapprochement. La mise au point de cette nouvelle tendance au sein du mouvement œcuménique fut le grand espoir de la conférence de Londres.

En 1930, « Life and Work » avait convoqué son *Continuation Committee* dans la capitale anglaise. L'ordre du jour comportait une question générale, « la sociologie chrétienne » ; d'autre part, les diverses commissions étudiaient des problèmes techniques, celui du chômage, de la rationalisation de la main d'œuvre et des conventions internationales du travail.

Dès les premières rencontres, et à mesure que l'on avançait, apparut toujours plus clairement l'étroite dépendance de la sociologie à l'égard de la théologie, et l'on comprit mieux, au contact des réalités, que la solution des problèmes pratiques repose toujours en dernière analyse, — que l'on s'en rende compte ou non — sur le jugement de valeur d'ordre théologique. Pour ne citer ici qu'un exemple passé pris dans l'actualité envisagée par la conférence, on comprit que l'on ne peut défendre la liberté de l'Église, attaquée dans les États totalitaires, sans savoir au nom de quoi et pourquoi on la défend. Et ceci relève encore de la théologie.

L'émotion provoquée par cette situation fut assez considérable. Certains délégués craignirent que le « pragmatisme » de « Life and Work » ait fait fausse route en prétendant unir réellement les hommes dans une action sociale commune, sans avoir recherché, au préalable, d'accord théorique sur les principes fondamentaux. D'autres crurent même que la tendance « Lausanne » avait définitivement remporté la victoire sur la tendance « Stockholm ». Un œcuméniste connu, M. Dibelius, formule cette opinion dans une phrase lapidaire : « La transformation du monde, annoncée dans le Nouveau Testament, n'est pas sociologique mais eschatologique ».

Et la question des rapports entre la sociologie et l'eschatologie s'était déjà imposée à la conférence de Londres ; elle domina de plus en plus toutes les réunions du *Continuation Committee* de « Life and Work ». Les thèmes proposés dans ces réunions furent les suivants : en 1932 à Bâle, le chômage, et à Genève, les diverses conceptions de la sociologie chrétienne dans l'histoire de l'Église ; en 1933, à Rengsdorf, en Rhénanie, l'Église et le problème de l'organisation sociale ; en 1934 à Paris, l'Église et le problème de l'État ; en 1935, à Hemmen en Hollande, l'Église et les prétentions totalitaires de l'État contemporain ; et à Sigtuna en Suède, l'Église et la nation

au point de vue œcuménique. Quant à la conférence d'Oxford elle aura pour thème, l'Église, la Nation, l'État. Mais ce qu'il faut souligner surtout c'est le souci grandissant de fonder l'action sociale, non seulement sur la notion de Justice et sur des réalisations pratiques, mais sur la base bien plus large et solide du Vrai.

Malgré quelques remous et hésitations, malgré quelques retentissantes crises de conscience, les organisateurs de « Life and Work » ont retrouvé une foi ardente dans l'utilité de leur tâche. Cette période de tâtonnements semble avoir été fructueuse. Aujourd'hui l'activité de cette organisation s'engage dans des voies nouvelles : d'une part, elle tend vers un rapprochement avec « Faith and Order » et, d'autre part, elle s'oriente vers une sociologie chrétienne plus profonde, plus théologique, et, pour tout dire, plus ecclésiologique (1).

« En apprenant à connaître, dans un contact vivant, les richesses propres aux autres dénominations, chaque Église prenait en effet une conscience renouvelée de ses privilèges et de ses caractères propres. Dans l'ordre de la charité, la compréhension d'autrui et l'affirmation de soi vont de pair ; aussi, l'on a pu assister parallèlement au développement du grand mouvement vers l'unité chrétienne et à des réveils au sein des Églises particulières : anglo-catholicisme, néo-calvinisme, renouveau liturgique dans les communautés russes et luthériennes, etc., etc. Si l'Église est le Corps du Christ, sa vie dépend de celle de chacun de ses membres, réalité qui est un objet de foi et ne se confond pas avec un simple organisme international ».

Mettons ici, en regard, une déclaration officielle du comité qui prépare la conférence de « Faith and Work » à Édimbourg en 1937 et qui souligne le même point de vue :

« Notre première tâche est de nous rendre bien compte de l'urgence de l'appel à l'unité chrétienne, appel qui est justifié par l'existence du christianisme mondial dispersé mais un. Cette unité provient en dernier ressort de la fidélité que tous les chrétiens vouent à la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Notre seconde tâche sera d'aider les diverses Églises à rendre effective cette unité, de la rendre plus vivante intérieurement et plus visible extérieurement, recréant ainsi l'unité « du Corps du Christ » (2).

Ces tentatives de rapprochement ne visent pas une union future entre les deux grands mouvements œcuméniques ; on ne pense même

(1) P. Conord, *Le problème d'une sociologie chrétienne*, Édition « Je sers », Paris, 1936, 233 pages.

(2) E. S. Woods, Bishop of Croydon, *Moving towards Unity*. Londres, Student Christian Mouvement Press, 1936, 46 pages et bibliographie.

pas à une fédération entre elles. Le but poursuivi est simplement une meilleure compréhension, une assistance mutuelle et une division plus rationnelle du travail. Si l'on veut un exemple de cette collaboration on peut le trouver dans le passage suivant :

« Le 3 août 1937 à la session plénière (de « Faith and Order » à Édimbourg) il y aura une déclaration sur le « témoignage de l'Église à travers le monde moderne » ; elle préparera une liturgie solennelle de louange et de prière commune. Mais on ne pourra étudier en détail cette situation car ce sujet est déjà réservé à la conférence de « Life and Work » qui se tiendra à Oxford » (1).

Pour faire une comparaison générale, on pourrait dire que « Faith and Order » ressemble à un laboratoire où l'on étudie les lois générales de la vie spirituelle du mouvement œcuménique, tandis que « Life and Work » est le champ d'expérience où les techniciens appliquent et mettent au point les découvertes ainsi faites par les savants.

Mais si « Life and Work » est quelque peu dépendant de « Faith and Order » en ce qui concerne la spéculation théologique, il possède un terrain sur lequel se réalise sa propre philosophie sociologique chrétienne. Dans ce domaine il fait des progrès très encourageants. Et tout d'abord, il se demande très justement : « Y a-t-il une sociologie chrétienne ? » (2). Les opinions sont très divisées à ce propos, dans le monde œcuménique.

« Jésus, écrivit Harnack, n'a pas proclamé de programme social, tendant à éliminer ou vaincre la pauvreté et la misère. Il ne s'est pas engagé dans le dédale des questions économiques de son époque. Il n'a pas été un réformateur social... et cependant on ne renonce jamais à la tentation de tirer de l'évangile un programme social concret » (3).

D'autres auteurs de la même école sont aussi affirmatifs :

« Nous nous gardons bien de l'orgueil de certains chrétiens-sociaux, qui s'imaginent par leur action contribuer à christianiser l'industrie, « créer un ordre social chrétien », réaliser le Royaume de Dieu sur terre. Non, le Royaume de Dieu n'est pas, et ne sera jamais sur cette terre, mais il est en dedans de nous ; ce n'est pas un type idéal de civilisation, mais une réalité spirituelle » (4).

(1) *Ibid.*, p. 40 et *passim*.

(2) Conord, *op. cit.*, p. 117.

(3) Prof. Dr. Adolf von Harnack, *L'essence du christianisme*. Paris, 1907, p. 123.

(4) Conord, *op. cit.*, p. 104.

A ces dénégations radicales, d'autres chrétiens opposent une théorie plus nuancée et plus éclectique. Pour eux la sociologie chrétienne existe et elle :

« ... a pour tâche d'appliquer » le christianisme à la vie sociale, de « mettre en pratique » ses enseignements, aussi bien dans le domaine social que dans le domaine individuel.

Les uns, tout en désirant sérieusement parvenir aux applications pratiques du christianisme, ne donnent pas à cette application un caractère systématique coordonné et complet, concernant tous les aspects de la vie sociale. Ils découvrent un abus et le dénoncent au nom de l'Évangile ; ils voient une œuvre à accomplir et y consacrent toute leur vie, au nom du même Évangile. D'autres, par contre, se placent devant le problème général des rapports du christianisme et de la civilisation, mais tout aussitôt ils se divisent sur la manière de le résoudre et même de le poser. Les uns, en effet, appliqueraient assez volontiers le christianisme à la société comme le plâtrier applique un enduit sur un mur endommagé, sans se préoccuper de savoir si l'ensemble de la construction est sain. Ils oublient la parole du prophète Ézéchiel : « Dis à ceux qui replâtrent la muraille qu'elle s'écroulera » (1).

A ces théories qui ont largement cours dans les milieux protestants, certains chefs du mouvement œcuménique français opposent une théorie qui tient un plus grand compte des distinctions : les chrétiens, disent-ils, occupent une position double, « tout en étant en ce monde, ils ne sont pas de ce monde ». Et aux objections et aux railleries de « désertion civique » que provoque cette attitude, ils répondent :

« Nous ne croyons absolument pas que cette exigence conduit le chrétien hors de ce monde, ou à l'abstention, ou à l'indifférence. Nous croyons au contraire qu'elle l'oblige à une action...

L'activisme du premier et la passivité du second proviennent l'un et l'autre d'une confusion de genres. Nous croyons que les ordres sont distincts, que le chrétien appartient et à l'un et à l'autre monde, affirmant ainsi et faisant valoir le paradoxe fondamental de l'Évangile, qui consiste à influencer puissamment la civilisation, à la pétrir, à la transformer, à y pénétrer, sans toutefois jamais s'y identifier et s'y perdre » (2).

(1) *Ibid.*, p. 114.

(2) *Revue du Christianisme social* : La portée de la conférence de Stockholm et le rôle de la délégation française, 1925, p. 932.

Cfr aussi J. MARITAIN, *Lettre sur l'Indépendance*. Paris, Desclée, 1937.

Nous trouvons encore la même solution du même problème dans la « Lettre sur l'Indépendance » de Jacques Maritain déjà citée :

« L'indépendance du chrétien témoigne de la liberté de la foi en face du monde. C'est tout le contraire d'une retraite ou d'une évasion (du monde civique) ; tout le contraire d'une défection devant le drame de l'existence et de la vie, d'un retranchement dans une curiosité « spectaculaire ». C'est un engagement d'autant plus réel et d'autant plus profond que la liberté intérieure reste intacte. Loin d'être dispensé des obligations auxquelles tout homme est tenu dans l'ordre social et politique, le chrétien sait qu'à ses obligations il doit satisfaire en chrétien, en portant jusque dans le monde de la violence et de la contradiction, le témoignage de l'Esprit dont il est. Le chrétien ne donne pas son âme au monde. Mais il doit aller au monde, il doit parler au monde, il doit être dans le monde et au plus profond du monde : je ne dis pas seulement pour rendre témoignage à Dieu et à la vie éternelle, je dis pour faire en chrétien son métier d'homme dans le monde... Le chrétien doit être partout, et rester partout libre ».

Citons enfin une brochure récente qui s'occupe des mêmes problèmes de la participation d'un chrétien à la vie de la cité terrestre. Elle est due à un professeur allemand, le docteur Brauer et traite le problème sous la lumière de l'Encyclique *Quadragesimo Anno* et cela surtout du point de vue historique. Une seconde brochure complète d'ailleurs ce commentaire et donne le point de vue idéologique (1).

Voilà en quelques grandes lignes les traits généraux qui caractérisent les deux grandes organisations œcuméniques qui vont tenir leurs congrès mondiaux en Angleterre. Des deux côtés on voit une volonté de meilleure entente et de collaboration plus féconde. Il est permis de s'en réjouir. Les catholiques romains ne prendront pas part à ces réunions. Rien ne les empêche cependant d'espérer que les chrétiens qui s'y réunissent auront les lumières dont ils ont besoin et de leur souhaiter de faire de nouveaux progrès sur la route qui mène à la Vérité et à l'Unité.

(1) Prof. Dr. Brauer, *Die Gestalt des deutschen Sozial-Katholizismus, im Lichte von « Quadragesimo Anno »*, Düsseldorf, Schwann, 1935. 82 pages.

Bibliographie.

COMPTES-RENDUS

William A. Kavanagh. — Lay Participation in Christ's Priesthood (Universitatis catholicae Americae facult. theol. n° 41). Washington, Catholic University, 1935, in-8, XV-131 p.

Le P. Kavanagh a pris soin de faire une enquête dans les écrits de l'âge patristique et du Haut Moyen-Age avant de préciser la participation des laïcs au sacerdoce du Christ. Mais pourquoi, dans cette œuvre constructive, a-t-il fait usage presque uniquement des données générales de la théologie sacramentelle et des explications fournies par les théologiens scolastiques ? Il aurait pu recourir aussi avec avantage à la littérature des « Expositiones Missae » et surtout aux textes liturgiques qui constituent un lieu théologique éminent. Malgré cela, sa dissertation a le mérite d'avoir prêté une attention particulière aux théories protestantes et d'avoir envisagé le problème au-delà du cadre étroit de la liturgie proprement dite. H. C.

Edmund Schlink. — Der Mensch in der Verkündigung der Kirche. Munich, Kaiser, 1936 ; in-8, 331 p., 7,50 M.

On a exagéré l'importance des études sur l'homme (philosophiques, psychologiques, biologiques) dans le ministère de l'Église. Le pasteur S. veut démontrer cette affirmation dans sa thèse d'habilitation à la faculté de théologie protestante de l'Université de Giessen, en remontant, à travers toutes les déformations de la théologie protestante qu'il semble connaître au point d'en jongler, aux doctrines authentiques de la Réforme, et montrer en se servant d'elles, que l'exagération provient d'une étude trop autonome de l'homme tandis que la vraie dogmatique réformée n'admettrait pour toute anthropologie que l'hamartologie, la science du pécheur, et à son antipode une christologie seulement, pour ne pas perdre le don libre de Dieu dans les dédales des collaborations humaines. L'A. fait des applications de sa thèse au domaine de la prédication, dans lequel les industries humaines ne doivent pas non plus voiler la Parole de Dieu. — Ce livre décevra un lecteur qui y cherchera une « problématique humaine » et surtout une anthropologie « théandrique » à la Berdiaev. Il se trouvera dans une atmosphère où l'homme disparaît, mais qui néanmoins le fera respirer un air pur quoique très incomplet. D. C. L.

Evelyn Underhill. — Worship. The Library of Constructive Theology. Londres, Nisbet, 1936 ; in-8, 352 p., 10/6.

A l'œuvre déjà si importante d'Ev. Underhill vient de s'ajouter un nouvel ouvrage, dans la « Bibliothèque de théologie constructive » que dirigent le Very Rev. W. R. Matthews et H. Wheeler Robinson. C'est un sujet difficile et même épineux qu'a choisi l'auteur. Elle étudie d'abord l'adoration et le culte en général, dans leurs éléments constitutifs. Et cette première partie, pleine de notations intéressantes, érudites, souvent profondes, atteint son point culminant dans l'analyse lumineuse du culte eucharistique, auquel sont consacrés deux chapitres. Le personnalisme chrétien, la divine pédagogie des âmes, s'y révèlent dans leurs plus fines nuances. Comme R. Guardini, Miss E. Underhill sait unir la liturgie à la théologie et sa réflexion se meut aussi aisément dans un domaine que dans l'autre. La seconde partie est faite d'une suite de monographies sur les principales formes de culte dans le courant religieux judéo-chrétien. Naturellement, l'Église anglicane et les Églises non-conformistes d'Angleterre sont longuement étudiées. Mais on lira avec profit les chapitres consacrés à la liturgie romaine et à l'Église orthodoxe. Ce dernier, revu par le Dr N. Zernov, contient à côté d'aperçus déjà connus d'autres d'une grande originalité; (ainsi, p. 272, la composition des lieux, imaginative en Occident, et picturale, grâce à l'icone, en Orient etc.) La variété même des temps et des lieux aide à saisir l'orientation spirituelle, et pour ainsi parler, l'aimantation historique des âmes attirées par le Christ.

Ce livre n'est pas écrit, certes, du point de vue catholique ; il est destiné à « expliquer autant qu'il est possible et à critiquer aussi peu que possible » les diverses formes de la piété dans les confessions chrétiennes. Et celles-ci sont considérées comme des chapelles de types variés « dans la seule cathédrale de l'Esprit ». Nous aurions donc beaucoup de réserves à formuler sur les idées de l'auteur : sa conception de l'Église représente la *via media* de l'anglicanisme contemporain, attaché à la fois à la transcendance de Dieu et à la piété sacramentelle, mais opposé, à vrai dire, à l'idée romaine de l'unité visible dans l'Église. Nous ne pouvons toutefois qu'être reconnaissants à E. Underhill de nous avoir donné dans un seul volume tant d'information loyale et intelligente sur des types de piété trop différents.

Ce travail de synthèse n'avait pas encore été fait sérieusement. Et personne ne sera insensible au spectacle qu'il nous permet d'admirer : la laborieuse ascension des âmes vers Dieu à travers les remous de l'histoire, à travers les touchantes médiations du culte.

M. Nédoncelle.

Edward Gordon Selwyn. – Thoughts on Worship and Prayer. Londres, S. P. C. K., 1936 ; in-12, 113 p., 3/6.

On trouvera trois choses dans le présent livre : 1° des considérations générales sur Dieu, le théocentrisme, la proportion de l'élément individuel

et collectif dans le culte, bref, toute une théologie liturgique. Le seul nom de l'A. suffit pour donner le ton et l'amplitude à ces conférences faites aux cours de vacances à l'université de Cambridge ; 2° l'apport des divers moyens auxiliaires dans la liturgie, art en général, musique etc. ; enfin 3°, un beau sermon sur la crainte de Dieu complète cet excellent petit volume.

A.

Métropolite Christophore de Leontopolis. — *Τὸ Ζήτημα Κανονισμοῦ Ἐκγολῆς*. Alexandrie, Typographie Patriarcale, 1933 ; in-16, 78 p.

Il eut été plus intéressant de pouvoir rendre compte de cette étude canonique avant l'élection du patriarche actuel d'Alexandrie Nicolas V. Le travail du docte Métropolite de Leontopolis ne perd pourtant pas sa valeur, même après que son actualité est devenue moins grande. On ne peut parler en l'occurrence d'une thèse à défendre ; disons seulement que l'A. s'attache à démontrer qu'une seule attitude est canonique et conforme à la Tradition dans la question de l'élection des évêques : celle qui réserve aux autres évêques de la périphérie ecclésiastique le soin d'élire le candidat au siège à pourvoir. Mgr Christophore apporte pour étayer son argumentation le témoignage des canons sacrés et celui de la pratique de l'Église d'Orient. Il critique et condamne catégoriquement le mode de scrutin qui avait assuré l'élection des patriarches Photios et Meletios d'Alexandrie, où les représentants du bas clergé et du peuple avaient eu une part active. Bien que, dans le Règlement instauré par feu le patriarche Meletios, ces deux éléments aient encore leur mot à dire, puisqu'ils choisissent, dans la liste de douze candidats dressée par le Saint-Synode, trois noms susceptibles d'arrêter le choix final des prélats, la manière actuelle de procéder semble aux yeux du Métropolite sauvegarder suffisamment les droits de la hiérarchie. Si le mode d'élection du patriarche devait être remis en question, ainsi qu'il a été dit lors de la promotion de Nicolas V, le traité canonique de Mgr Christophore pourrait être un guide utile.

Hiéromoine Pierre.

Id. — *Περὶ Μικτῶν Γάμων*, (Au Sujet des mariages mixtes). Mémoires, id. in-8, 13 p.

La discipline de l'Église d'Alexandrie au sujet des mariages mixtes diffère de celle des autres Autocéphalies orthodoxes en trois points : 1) L'engagement de faire élever les enfants dans l'Orthodoxie ne vise que ceux qui sont du même sexe que le conjoint orthodoxe ; 2) En cas d'éloignement trop grand d'un prêtre orthodoxe, le mariage d'un fidèle orthodoxe peut être béni par un prêtre d'une autre confession (pourvu que celle-ci reconnaisse les trois degrés du sacrement de l'Ordre) avec autorisation préalable de l'autorité ecclésiastique orthodoxe supérieure ; 3) Si cette autorisation préalable a fait défaut, ce mariage peut être reconnu « par économie ». Cette position trop libérale ne plait pas au Métro-

polite, qui préfèrerait qu'on revienne à la pratique commune de l'Orthodoxie, ou bien, avec le Prof. Alivizatos, il accepterait que le mariage civil tienne lieu de mariage provisoire, jusqu'au moment où un prêtre orthodoxe aura pu conférer aux conjoints le Sacrement. C'est pour éviter le prosélytisme que le Prélat accepterait de recourir à si étrange conception... !

HIÉROMOINE PIERRE.

Theophilus Spačil, S. I. — Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate. Pars altera, doctrina theologiae Orientis separati examinatur. (Orientalia Christiana Analecta, 107) Rome, Institut pontifical des études orientales, 1935 ; in-8, 203 p., 35 L.

Dans le premier volume, nº 88 de la collection, paru en 1933, le professeur de théologie comparée de l'Institut oriental exposait les doctrines des théologiens orthodoxes et principalement russes sur les matières concernant la foi, qu'on a l'habitude d'appeler et qui sont véritablement fondamentales. On pouvait déjà remarquer alors, à côté de la très discutable façon de choisir ses sources, la méthode de manuel, qui présente le seul avantage de faciliter l'emmagasinement des notions, préalable à leur revue dans un examen. Le second volume déçoit encore davantage parce que pour réfuter les résumés de doctrine orthodoxe qu'on trouve dans le premier, il rassemble ce qu'on trouve, sans son aide, dans les manuels d'apologétique et de fondamentale, ou bien expose pour les éclairer des controverses entre théologiens catholiques de l'époque la moins bonne. L'A. conclut que quand les théologiens orthodoxes se trompent, ils le font par ignorance ou négligence de la philosophie scolastique, à la place de laquelle ils emploient différents systèmes modernes ; il suffirait donc de leur faire rejeter leurs faux principes philosophiques pour que leur théologie concorde avec la catholique. Malgré le sujet éminemment « unioniste » du volume, il peut à peine être rangé dans la vraie théologie unioniste pour trois raisons principales : 1) L'A. semble trop lier la théologie à la philosophie et faire par là une « théologie spéculative » de manuel, la moins bonne de toutes dans ce domaine ; 2) La partie positive, où l'on pourrait le mieux rencontrer ou bien combattre, s'il le faut, les théologiens orthodoxes, est réduite à la portion congrue des manuels encore ; 3) Les systèmes philosophiques modernes sont sommairement exécutés, comme s'ils ne valaient pas la peine d'être examinés ou ne contenaient que des erreurs. A peu près de même pour les philosophies anciennes, autres que l'artistotélisme. Voilà surtout la leçon que nous tirons de cette lecture.

D. C. L.

Pietro Santini. – Il Primato e l'Infallibilità del Romano Pontefice in S. Leone Magno e gli scrittori Greco-russi. Grottaferrata, Tip. Italo-orientale, 1936 ; in-8, X-112 p., 9 L.

Cette étude qui, selon toute apparence, est une thèse doctorale, établit

la doctrine de la primauté et de l'infaillibilité du pontife romain dans la théologie de saint Léon-le-Grand, et expose ensuite d'après la liturgie gréco-slave et les théologiens russes (le patriarche Nectaire, Drozdov, Milasch, Suvorof, Bolotov, Lebedev, les revues *Bogoslovskij Věstnik* et *Věra i Razum*, et enfin Vladimir Soloviev) l'interprétation de ces doctrines léoniennes dans la tradition de l'Église orthodoxe. — Le grand mérite de l'A. est d'avoir fait un effort considérable pour s'assimiler au moins une partie de la littérature théologique russe, si peu accessible aux occidentaux. — Quant à la méthode de l'ouvrage, elle est dans la ligne des manuels d'apologétique du dernier siècle, qui tendaient à renforcer le plus possible leurs positions, sans guère se soucier de la psychologie de leurs « adversaires » : c'est les inviter, sans plus, à faire de la contre-apologétique de leur côté. Il n'est pas étonnant que les doctrines théologiques des Russes ne soient pas d'accord entre elles sur les questions soulevées, puisque celles-ci ne font point partie de leur « magistère extraordinaire », lequel s'arrête aux sept premiers conciles. Libre à ces théologiens, — de leur point de vue — d'admettre ou de rejeter ces idées, sans qu'ils se rapprochent ou s'écartent nécessairement de nous. Ce n'est point tant, au fond, le matériel de leur pensée théologique qui diffère substantiellement d'avec nous ; c'en est l'élément formel : même si nous pensons, de part et d'autre, les mêmes choses, nous les pensons différemment. C'est là tout le problème, en définitive. On ne fait que piétiner sur place aussi longtemps qu'on ne remonte pas vers des « formes » de pensée commune.

D. O. R.

E. Caspar. — Geschichte des Papsttums, Bd. II. *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft.* Tubingue, Mohr, 1933 ; in-8, XVI-826 p., 39 M. (V. le début de ce compte-rendu dans *Irénikon*, t. XIII, 1936, p. 737 sv.)

Le deuxième volume de cette histoire de la papauté va du schisme d'Acace jusqu'au milieu du VIII^e^ siècle. Durant la période précédente, l'Église s'est développée dans le cadre d'un empire unique dont l'Ancienne Rome est demeurée la capitale. Il en était résulté pour l'organisation de l'Église *une* et pour le développement de l'institution papale de très sérieux avantages que l'invasion des peuples barbares va gravement compromettre. Une situation nouvelle est créée, caractérisée par une double lutte : lutte pour l'autorité universelle et pour l'indépendance de la papauté, tant en Orient qu'en Occident. En Occident, les peuples nouveaux sont organisés par nations et leurs Églises sont pour eux une institution nationale dans laquelle le pouvoir des chefs politiques est souverain. Il faudra tout d'abord les gagner à la foi, les intégrer dans l'Église ensuite. Ce problème ne recevra une solution suffisante qu'avec la fondation d'un nouvel empire en Occident. En Orient, le problème est celui des rapports des papes avec les empereurs byzantins qui continuent à revendiquer leurs droits sur

l'Italie et les rétablissent effectivement sous Justinien. Le danger est grave, car les empereurs sont devenus césaropapistes et ne visent à rien moins qu'à faire des papes les patriarches de l'Occident, égaux des patriarches de l'Orient. C'est tout le développement acquis par les papes Damase et Léon qui est remis en cause. La lutte se terminera par l'exclusion de l'Église latine de l'Église d'empire qui reste aux mains des empereurs. Ainsi cette période s'achève pour les papes, à l'avantage de la conception romaine de l'Église, mais celle-ci ne paraît pas en mesure d'assurer l'unité en ce moment où la divergence culturelle de l'Orient et de l'Occident devient complète : l'idée de la primauté de l'Église romaine sera sauve mais l'Orient sera perdu. — C'est donc, pratiquement, la conception byzantine de la papauté-patriarcat qui s'est réalisée pour des siècles. — Ce deuxième volume de M. Caspar constitue ainsi une précieuse contribution à l'histoire de la division de l'Église. Il est, jusqu'ici, un des rares auteurs qui se soit attaché à ce côté culturel de l'histoire des papes. Nous ne pouvons que regretter qu'il ne l'ait pas fait avec plus d'ampleur.

D. R. v. C.

Adolf Keller. — Heutige Fragen der oekumenischen Bewegung. Utrecht, N. V. Drukkerij P. den Boer, 1936 ; in-8, 20 p.

Pages autorisées qu'une des personnalités les plus en vue du mouvement œcuménique, le prof. A. Keller, président de l'office central d'entr'aide des Églises a écrites après les avoir prononcées devant un auditoire hollandais, pour faire comprendre, en vue des grandes conférences de l'été 1937, l'importance du mouvement œcuménique et ses tendances actuelles, qui peuvent se résumer dans un besoin qu'éprouve chaque confession de se comprendre elle-même théologiquement et surtout de comprendre ainsi les autres.

Il faut citer cette phrase à propos des difficultés de *traduire* : « elle (la traduction) n'est pas seulement une difficulté linguistique : elle pénètre bien plus profondément dans l'esprit et dans l'expérience, dans les profondeurs du tempérament (Gemütstiefen) difficiles à saisir et dans les problèmes d'expression (Ausdrucksprobleme) des différents peuples et types d'Église » (p. 7), phrase qui devrait être retenue par tout travailleur de l'union, dans quelque domaine de celle-ci qu'il travaille, et qui devrait l'engager à lire cette brochure, dense en enseignements. Je n'en connais pas d'autre aussi instructive. Dom C. Lialine.

Daniel Culhane. — De Corpore mystico doctrina Seraphici. Mundelein, Séminaire B. M. V. ad Lacum, 1934 ; in-12, 110 p.

Cet opuscule est une dissertation doctorale qui expose, suivant un plan méthodique scolaire (*caput, membra, unitas, sacramenta*) la doctrine de saint Bonaventure sur le corps mystique du Christ. Par l'ensemble des textes qui sont utilisés, il rendra certainement service aux théologiens.

Voici les conclusions de cette étude : 1. La cause efficiente du corps mystique est Dieu, ou par appropriation, l'Esprit-Saint, principe de la grâce ; 2. La cause matérielle en est la communauté de tous les justes et le Christ ; 3. La cause formelle est double : d'une part la *gratia increata* (Esprit-Saint), d'autre part la *gratia creata* habituelle ; 4. La cause finale est la gloire de Dieu et la béatitude des membres, renforcée d'une gloire spéciale pour le Christ-Tête. D. O. R.

Y. M. Crespin. — De l'unité de l'Église chrétienne. Nancy, Thomas, 1933 ; in-8, 150 p.

Ce petit ouvrage est dû à la plume d'un apôtre protestant, qui entreprend d'exposer la « doctrine paulinienne » (c'est le sous-titre du livre), sur l'unité chrétienne. Il le fait avec assez bien de liberté, sans doute, mais avec une sympathique simplicité et beaucoup de charité. La raison d'être de l'ouvrage est d'éclairer les fidèles sur la théologie de l'unité en une époque où ce problème est au premier plan de toutes les préoccupations : de pareils petits traités sont de nature à faire beaucoup de bien aux personnes auxquelles ils s'adressent. D. O. R.

Prof. Baron B. Nolde. — Die Petersburger Mission Bismarcks. 1859-1862. Leipzig, Lamm, 1936 ; in-8, VIII-214 p., 7,75 M.

On sait que Bismarck avait orienté la politique de la Prusse vers l'entente avec la Russie. Aussi son séjour à Saint-Pétersbourg avant d'être chancelier, étudié à la lumière des événements contemporains de Russie et d'Europe, est d'une grande importance pour juger des vues et du rôle du grand homme d'État allemand dans sa politique subséquente. Cette étude était facilitée par la très riche documentation de la correspondance officielle et privée de Bismarck et par les souvenirs ; elle présente une très grande valeur et un grand intérêt. D. Th. B.

P. Milioukov. — La politique extérieure des Soviets. (Bibliothèque d'études sur la Russie contemporaine, I.) Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1936 ; in-8, 520 p., 50 fr.

Toute la diplomatie soviétique, toute l'évolution si complexe de la politique extérieure de l'U. R. S. S., sont magistralement retracées par M. Milioukov, ancien ministre des affaires étrangères du gouvernement provisoire, aujourd'hui « leader » républicain dans l'émigration.

Le lecteur constatera, à la suite du savant homme d'État, l'adaptation progressive de la Révolution aux réalités impérieuses de la vie, adaptation nécessitée par la situation de la Russie dans le monde. La Russie avait beau être le premier et le seul état marxiste, donc « international » ; elle n'en cessait pas moins d'être une grande puissance.

D'où les trois aspects, vis-à-vis de l'étranger, de l'idéologie marxiste orthodoxe : « l'Attaque », « les Traités », « la retraite ».

I. A. C.

Vera Micheles Dean. — Soviet Russia 1917-1935. World Affairs Pamphlets, n° 2 ; 2de édition révisée. New-York, Foreign Policy Association, 1935 ; in-8, 46 p., 50 fr.

En quelques mots, l'auteur nous donne son opinion sur les origines de la Révolution russe, (Introduction p. 3) puis fait l'historique du coup d'état bolchévique (p. 3-4) et l'exposé des contradictions qui subsistent (p. 4-5). — Le corps de l'ouvrage comprend 4 parties. Structure de l'État soviétique. Système industriel soviétique. La révolution agraire. L'Union soviétique et le monde capitaliste. — Sujet d'une pareille ampleur traité en moins de 50 pages : il s'agit donc d'un résumé, très bon d'ailleurs, de ces questions au goût du jour. La révolution agraire est spécialement analysée ainsi que les rapports de l'U. R. S. S. et du monde capitaliste. — Si ce « pamphlet » n'énonce rien de neuf, il n'en reste pas moins vrai qu'il expose clairement des faits et des vérités trop peu connues pour le bien.

D. E. L.

Cahiers du Bolchévisme (Rev. bimensuelle), 1935, n° 24 et 25. Éditions du Parti communiste français. Paris, 25, rue d'Alsace.

Contiennent des articles d'information sur la Russie Soviétique : F. Bonte. *Le mouvement stakhanoviste en Union Soviétique* ; Id. *Le socialisme et les leçons de l'expérience soviétique.* ; Staline. *La marche du communisme* (extraits du discours à la première conférence des stakhanovistes 17 novembre 1935) ; Remarquable analyse du principe communiste et des quatre conditions qui ont fait naître et ont développé le mouvement stakhanoviste.

D. T. B.

Dr. phil. Elsa Mahler. — Die russische Totenklage. Ihre rituelle und dichterische Deutung (mit besonderer Berücksichtigung des grossrussichen Nordens). (Veröffentlichungen des slavischen Instituts an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin. Hrsgb. von Max Vasmer, 15). Leipzig, Harrassowitz, 1936 ; in-8, 698 p.

Ce monumental ouvrage consacré à l'étude de la poésie funèbre russe (qui embrasse dans l'intention de l'A. la Grande Russie, l'Ukraine et la Russie blanche) d'une extrême richesse psychologique, nous semble exhaustif et d'une facture impeccable. Il s'ouvre avec l'histoire des sources : les chroniques, les vies de saints, le « Dit de la campagne d'Igor »; enfin d'immenses matériaux (parmi lesquels un chapitre traite du culte des morts et des cérémonies funèbres de l'Église grecque) sont mis à contri-

bution (deux index, onomastique et systématique les rendent facilement utilisables); l'A. va plus loin encore et multiplie les observations, les classe, en découvre la cause, en assigne les lois avec un esprit de précision rigoureux. Le texte est parsemé de chansons données toutes entières ou en importants fragments dans leur langue originale et une traduction allemande d'une remarquable exactitude. Le volume entier respire un amour intelligent et discret pour un sujet si profondément humain et national. Il intéressera en premier lieu les philologues, ethnographes et folkloristes, mais encore les ouvriers de l'Union qui y apprendront par l'exemple ce qu'est un vrai esprit irénique et non un esprit irénique de commande qui est son affreuse contrefaçon. D. C. L.

Kurt Weitzmann. — Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts. Archäologisches Institut des Deutschen Reiches, Abteilung Istanbul. Berlin, Mann, 1935 ; in-4, XVI-93 p., 94 ill. dans le texte, 93 pl. hors texte, 607 clichés, 60 M.

Personne n'ignore l'importance de l'enluminure et de la miniature dans l'archéologie orientale ; on sait que là se réfugia, durant les querelles iconoclastes, avec les types iconographiques et les styles, la tradition de l'enseignement par l'image. Et cependant, on comptait jusqu'à ce jour peu d'études d'ensemble de ce sujet. Le présent ouvrage n'est pas strictement parlant une étude d'ensemble ; toutefois en confrontant toutes les enluminures de cette période (IXe et Xe ss.) l'auteur tire certaines conclusions générales qui éclairent l'art byzantin. Déjà avant la querelle des images, l'art de l'enluminure était très cultivé à Byzance, en s'inspirant des exemples d'Alexandrie. Le nombre et la qualité de ces œuvres, providentiellement gardées de la destruction, disent l'importance de cette branche de l'art. Vinrent alors les deux persécutions iconoclastes de 726 à 780 et de 802 à 842 où l'on visait surtout l'activité et l'influence des moines ; ceux-ci, défenseurs irréductibles des images, étaient aussi les artistes qui décoraient les manuscrits. Il ne faut donc pas s'étonner de les voir reprendre avec plus d'ardeur leur activité littéraire et artistique après le triomphe de l'orthodoxie. C'est à l'examen des monuments du IXe et du Xe siècles que se livre l'auteur. Après un chapitre consacré aux MSS originaires de Constantinople et de l'Athos, il étudie ceux de l'Asie-Mineure occidentale, ceux de l'Asie-Mineure centrale, le groupe égypto-palestinien, les MSS byzantino-islamiques et enfin le groupe de l'Italie méridionale. Plus de 230 MSS sont ainsi analysés, classés, confrontés. Après avoir suivi l'auteur on se rendra mieux compte de l'influence énorme qu'eut cette production iconographique des manuscrits sur l'art de la mosaïque, puis de la fresque à l'époque des Macédoniens et des Comnènes ; on s'expliquera mieux aussi l'influence de l'art byzantin sur l'art russe, alors naissant, et sur l'art occidental ; on appréciera autrement la valeur des travaux des Kondakov, Millet, Diehl, Ebersolt... et l'immense richesse de culture et d'art accumulée par les patients calligraphes et imagiers.

Solidement construit, abondamment et magnifiquement illustré, ce travail est indispensable aux archéologues tant d'Orient que d'Occident.

Dom Th. BECQUET.

H. Weidhaas. — Formenwandlungen in der russischen Baukunst. Halle, Akademischer Verlag, 1935 ; in-8, 108 p. et 43 illustr. 5,20 M.

L'intérêt de ce livre sur l'architecture russe est en raison inverse de son volume. L'A construit une dissertation scientifique, où, malgré le grand nombre de petits détails, il a su éviter le danger d'en donner une énumération aride, excellant à les faire vivre en faisant apparaître la raison de leur développement. Dans cette vaste littérature, il a senti par expérience la difficulté de comprendre certains auteurs qui prennent la liberté de donner aux mots une signification spéciale, subjective ; pour exclure cette difficulté il donne dans une introduction la définition exacte de ce qu'il entend par plusieurs expressions qui pourraient donner occasion d'erreur. — Dans la première partie il développe ses thèses ; la seconde contient des détails remarquables comme le développement des arcs, les décorations de Vladimir-Souzdal, le toit russe dans ses formes différentes et tant d'autres. Il va sans dire que la première partie donne les conclusions qui sont basées sur la seconde partie.

Comme caractéristique de l'architecture russe, il nous montre l'évolution des formes constructives vers la forme absolue, n'ayant plus rien à voir avec la construction, — phénomène qui trouve déjà son origine dans l'architecture primitive des steppes et des bois, où l'on doit parler plutôt d'industrie d'art que d'architecture. Cette forme absolue qui se libère totalement des raisons de finalité matérielle et technique se manifeste librement, presque sans lois, sans être pourtant chaotique.

Ce qui perce à différents endroits de ce livre intéressant, l'auteur l'exprime assez clairement à la fin de ses thèses, à savoir l'espoir d'avoir aidé la confirmation, dans le domaine de l'architecture de la « théorie géniale » de l'Eurasisme.

D. J. L.

Robert Höslinger. — Die alte afrikanische Kirche im Lichte der Kirchenrechtsforschung nach kulturhistorischer Methode Vienne, Augustinus-Druckerei, Stift Klosterneuburg, 1935 ; in-8, 77 p., 10 sch.

C'est une tâche attrayante que d'étudier l'ancienne Église africaine au point de vue où se place l'A. Personne n'ignore la grande influence exercée par elle sur l'Église occidentale, et si l'on pense tout de suite à un Tertullien, Cyprien, Augustin, l'on ne peut oublier que l'Église romaine en a reçu une forte imprégnation juridique. L'A. montre comment les deux psychologies très différentes des Berbères et des Puniques (d'origine phénicienne) ont eu chacune leur part dans l'évolution des éléments caractéristiques de l'Église africaine. Chez les Berbères qui habitaient plus à

l'intérieur du pays, l'esprit d'indépendance et le particularisme mêlés d'une religiosité profonde explique la diffusion rapide du christianisme et le grand nombre de sièges épiscopaux. Les tendances formalistes, juridiques et littéraires des Puniques ont provoqué dans l'Église africaine, un certain rigorisme et une inclination à la casuistique ; d'autre part ces tendances combinées avec leur internationalisme et avec leur facilité d'adaptation lui ont donné le sens pour la centralisation et pour la nécessité d'une tradition juridique. Elle est devenue ainsi le conseiller juridique et théorique de l'Église occidentale contre les attaques des païens et des hérétiques. Ses synodes ont été la levure du « ius ecclesiasticum ». L'A. ne dit qu'un mot des relations de l'Église africaine avec les orientaux; peut-être y aurait-il eu lieu de développer ce point.

Dom Ir. DOENS.

M. Trappes-Lomax. — Bishop Challoner (1691-1781). Londres, Longmans, 1963 ; in-8, X-285 p., 10/6.

Il y a vingt six ans Edwin Burton avait publié une vie très détaillée de l'évêque Challoner, dans un style trop académique pour être lu du grand public. L'auteur en s'aidant du premier ouvrage déjà épuisé, a décrit la carrière d'un évêque anglais durant une période où le clergé devait encore se cacher et les fidèles catholiques étaient exposés à toute sortes de vexations. Ce que nous apprend surtout cette biographie ce sont les relations administratives entre les évêques anglais du district de Londres et son clergé, ainsi que les relations de cet évêque prudent et circonspect avec la Curie romaine. Au milieu de ses occupations absorbantes et les mille tracas du ministère (les évêques ne se distinguaient pas des simples prêtres), Mgr Challoner trouvait le temps d'écrire des ouvrages de dévotion : la *Britannia Sancta* ou l'histoire des saints anglais et surtout les *Méditations* pour tous les jours de l'année : livres que même des anglicans ne dédaignaient pas de lire comme en témoigne la récente biographie de Lord Halifax.

D. Th. B.

Franz Dölger. — Die Urkunden des Johannes-Prodromos-Klosters bei Serrai. (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Abteilung, 1935, Heft 9). Munich, Verlag der Akademie, 1935 ; in-8, 52 p., 3,50 M.

Chargé de préparer l'édition des chartes du monastère de Saint-Jean-Baptiste près de Serrès (en Macédoine) pour le *Corpus der griechischen Urkunden*, le directeur de la *Byzantinische Zeitschrift* s'est trouvé devant deux difficultés connexes. Il existe encore un très léger espoir de pouvoir retrouver un jour les chartes originales (ou au moins une copie directe et ancienne), mais où ? Les manuscrits du monastère furent emportés à Sofia en 1917, puis rendus à la Grèce après le traité de Neuilly en 1924 et déposés en grande partie à la bibliothèque nationale d'Athènes.

Dans le monastère, on affirmait à l'A. en 1928 qu'une copie de diplômes originaux avait été emportée par les Bulgares ; à Sofia, on déclarait en 1934 qu'il n'y avait pas eu des chartes parmi ces manuscrits. K. Sathas édita, dans sa *Bibliotheca graeca medii aevi*, t. 1 (1872), 14 chartes d'après une copie du métochion du monastère à Constantinople ; cette édition fut reprise par Miklosich et Müller dans le t. 5 de leur *Acta et diplomata graeca medii aevi* (1887). Ils y joignirent 21 diplômes d'après une copie moderne conservée à Belgrade depuis 1860 ; dans cette copie, sur 28 chartes attribuées à Stefan Dušan (1331-1355), il n'y avait que 7 qui lui appartenaient. Cette falsification avait déjà causé bien des erreurs chez les historiens. Une publication avait échappé même à A. Soloviev et à St. Kyriadès qui s'étaient encore occupés de ces chartes très récemment : c'était un *Προσκυνητάριο* νdu monastère, édité en 1904 par l'higoumène Christophore (à Leipzig d'après le frontispice, en réalité à Serrès). Des 20 diplômes que cette édition — de loin la meilleure — contenait, deux n'étaient pas encore connus. Ajoutons que l'édition de l'higoumène Christophore avait été signalée et par la *Byzantinische Zeitschrift* 16 (1907) 371 et par le *Vizantijskij Vremennik* 12 (1906) 394 s. Ensuite M. Dölger devait dater les chartes et surtout celles attribuées à Stefan Dušan. C'est ce qu'il fait dans la 2e partie du livre avec sa maîtrise ordinaire. Un double index suit à la fin du cahier. Dom Ir. Doens.

René Cadiou. — La jeunesse d'Origène. (Études de théologie historique). Paris, Beauchesne, 1935 ; in-8, 424 p., 38 fr.

« Orient ou Occident, hérésie ou apologétique, hellénisme ou christianisme, raison ou piété, qu'est-ce que cette doctrine ? », dit l'A. (p. IV), résumant les points de vue antinomiques des historiens qui se sont occupés de la théologie du grand docteur alexandrin. Le présent ouvrage cherche surtout à établir le développement de la pensée religieuse d'Origène : C'est pourquoi il se limite à « la jeunesse », époque où Origène enseignait à l'École d'Alexandrie. C'est alors en effet que le docteur, dans la recherche active et insatiable de la vérité révélée, a le plus nettement jalonné les étapes de ce qu'on appelle son « système ». Le livre de M. C. est simultanément une biographie d'Origène et un exposé de son évolution intellectuelle. Il est composé suivant une méthode rigoureuse, et vise à établir, avec le plus de clarté possible, l'intégralité de cette doctrine extrêmement complexe. Ce sont surtout le *De principiis* et le Commentaire de saint Jean qui ont été utilisés, comme appartenant à cette période de la vie d'Origène. Il en résulte que « avec la philosophie de saint Thomas, le système d'Origène représente l'intellectualisme le plus accusé qui soit né de l'Évangile » (p. 403). — Mais à côté du « constructeur », il y a l'âme du croyant, dont la richesse apparaît surtout dans les ouvrages postérieurs, et avant tout dans les commentaires et homélies sur l'Ancien Testament. Tout compte fait, il semble bien que la personnalité religieuse du penseur alexandrin tienne *beaucoup plus* dans ces œuvres-ci que dans

celles-là. L'Origène « origéniste » est très périphérique par rapport à l'autre qui est le théologien véritable, et le père de l'authentique théologie. Des auteurs modernes ont souligné davantage ce point de vue, qui n'apparaît peut-être pas assez dans le présent ouvrage. Ceci soit dit sans vouloir en diminuer nullement la valeur : il se classe parmi les livres les mieux faits concernant les origines de la pensée chrétienne parus au cours de ces dernières années. D. O. R.

P. Dr. Viktor Schurr, C. ss. R. — Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der « skythischen Kontroversen ». (Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte hrsg. v. A. Ehrhard und J. P. Kirsch, XVIII. Bd, 1. H.) Paderborn, Schöningh, 1935 ; in-8, XXX-248 p., 12 M.

Jusqu'à ces derniers temps, plusieurs raisons avaient fait que l'on attribuait peu d'importance aux écrits théologiques de Boèce. L'A. a bien démontré qu'ils méritent une attention toute spéciale. D'abord, il nous fait une analyse approfondie de la doctrine trinitaire du *premier scolastique latin*. Les traités V, II et I (ordre chronologique établi par l'A.), ont étés soumis à un examen très serré pour en dégager le sens précis de plusieurs termes philosophiques (*natura, usiosis, subsistentia, substantia, persona, indifferentia, relationes*) et pour constater l'application que Boèce en a faite au dogme de la Sainte Trinité. Dans la 2e partie, l'A. recherche l'occasion historique des trois traités. Le traité V *Contra Eutychen et Nestorium* est en relation étroite avec une poussée d'orthodoxie qui avait son centre principal chez les Scythes (Tomi). Ils s'opposaient hardiment aux tendances monophysites de l'empereur Anastase, voulaient en finir avec le schisme acacien et rétablir la communion avec Rome (512-515). Au point de vue doctrinal, ils tendaient à faire une synthèse du dogme de Chalcédoine et de la théologie de saint Cyrille d'Alexandrie ; en ceci, ils suivaient la même voie que leurs grands confrères des Laures de Palestine (Saint Euthyme et saint Sabas). N'ayant pas réussi dans leurs tentatives d'union, ils se mêlèrent à la lutte théopaschite. Cette controverse provoqua à Rome, où les moines avaient séjourné plus d'un an, des discussions sur le mot *trinitas*. C'est de cette question que Boèce s'occupe dans le traité II dont le traité I n'est qu'un exposé élargi et approfondi. Cet ouvrage forme une belle contribution à l'étude des relations entre l'Orient et l'Occident chrétien au commencement du VIe siècle ; les moines scythes (dont fut aussi Denys le Petit) qui parlaient latin et n'ignoraient pas le grec ont préparé l'union qui fut réalisée sous l'empereur Justin. Un volume suivant nous présentera une comparaison entre les spéculations trinitaires de Boèce et celles de saint Augustin et montrera leur influence respective au moyen âge. Dom Ir. Doens.

P. Dr. Paul Andres, O. M. I. — Der Missionsgedanke in den Schriften des heil. Johannes Chrysostomus. (Missionswissenschaft-

liche Studien, Hrsgb. von Prof. D. Dr. Jos. Schmidlin, 84). Hünfeld, Verlag der Oblaten, 1935 ; in-8, XV-196 p., 5 M.

Réjouissons-nous de la publication de cette intéressante monographie, qui sans renouveler le sujet, nous donne d'une manière claire et suivie cette doctrine si sûre de Chrysostome, inspirée de saint Paul. Ce qui ravive l'intérêt de cette étude c'est l'identité des situations du temps du grand orateur et du nôtre : dans l'un comme dans l'autre le monde païen est mêlé au monde chrétien et le zèle du missionnaire s'adresse autant à ceux du dedans qu'à ceux du dehors. Le livre est consciencieusement composé et marque la tendance qu'on ne peut trop louer, de rechercher la pensée des Pères sur les grands problèmes chrétiens de tout temps.

D. J. v. d. M.

Igor Smolitsch. — Leben und Lehre der Starzen. Vienne, Thomas-Verlag Jakob Hegner, 1936 ; in-12, 276 p.

On peut vivement féliciter les différentes maisons Hegner non seulement pour la présentation si agréable de leurs publications, mais surtout pour le choix remarquablement judicieux de celles qui se rapportent à l'Orient chrétien. Avec ce dernier volume on nous fait pénétrer dans ce que son auteur a pu appeler « le Vatican de l'orthodoxie », le Mont Athos, et la prière hésychaste (p. 41) et son rayonnement spirituel en Russie au XVI^e^ s. d'abord (Nil Sorskij) et ensuite au XVIII^e^ (Païsios Veličkovskij) ce dernier s'étant prolongé jusqu'en 1921-22 (mort du dernier starec de Optina, Anatole) et peut-être se prolonge-t-il encore jusqu'à nos jours, dans l'obscurité. M. S. étant un spécialiste de la philosophie slavophile a fortement marqué — et il a eu bien raison de le faire — son lien spirituel et philosophique avec les starec et par elle l'influence de ceux-ci sur tout le mouvement intellectuel dans la Russie des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Il remonte en bonne méthode aux premiers âges du monachisme chrétien et se sert à cette fin principalement d'études écrites en russe. La bibliographie de chaque chapitre est bonne mais ne doit pas sans doute viser à être complète puisque dans celle qui concerne Païsios Veličkovskij il ne mentionne pas le livre capital du R. P. Četverikov (v. *Irénikon*, XI (1934), 561-572) paru en traduction roumaine. Nous pourrions signaler encore d'autres ommissions. Le volume se termine par une carte schématique des principaux monastères de Russie et un tableau des principaux starec et de leur généalogie spirituelle. Bref, l'ouvrage est de bonne vulgarisation parce que venant d'un excellent connaisseur « par l'intérieur » du sujet. Il est indispensable, étant unique à tous ceux qui s'*intéressent* à la spiritualité orientale, surtout à tous ceux qui *étudient* le christianisme russe, par l'atmosphère dans laquelle il introduit et les renseignements précieux qu'il donne.

Dom C. Lialine.

C. Sydney Carter. — The Reformation and Reunion. With an Appreciation by the Rt. Rev. E. A. Knox, D. D. and a Foreword by the Rt. Rev. F. S. Guy Warman D. D., Bishop of Manchester. Londres, The Church Book Room, s. d. ; in-12, 232 p., 3/6.

Le présent livre peut se vanter d'être bien recommandé : après une « appréciation » de Bishop Knox, une Préface de l'auteur lui-même, d'une seconde préface du Bishop de Manchester, il débute par une longue Introduction. Celle-ci montre la situation de l'Église avant la Réformation, et la pousse fort au noir. D'où la nécessité de la Réformation, puisque l'Église n'arrivait pas à se réformer elle-même du dedans. L'A. a le mérite de donner une très abondante documentation sur les relations entre l'anglicanisme et les autres mouvements protestants. Signalons particulièrement un chapitre-appendice sur Cyrille Lucar. Mais ajoutons que la partie « Reunion » est plus faible que la partie « Reformation ». A part cette critique, le livre est extrêmement précieux pour tous ceux qui s'intéressent à l'union de l'anglicanisme avec l'Église de Rome et avec les autres confessions chrétiennes.

A.

A. Joly. — Un converti de Bossuet. James Drummond, Duc de Perth. 1648-1716. (Coll. Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés Catholiques de Lille). Lille, Économat des facultés catholiques, 1934 ; in-8, XIX-415 p., 60 fr.

Grand chancelier d'Écosse sous Charles II et Jacques II, personnage de premier plan dans le dernier acte du drame où s'engloutit la dynastie des Stuart, James Drummond ne pouvait éviter d'être jugé par les historiens — Burnet et Macaulay donnèrent le ton : James et John Drummond furent les mauvais génies de Jacques II et des personnages indignes. Il importait de rétablir la vérité. Des documents écrits, surtout des correspondances existaient encore pour permettre de réformer ce jugement néfaste. Comment un homme, qui était le correspondant et l'ami de Bossuet aurait-il pu être en même temps, l'odieux personnage qu'on dépeignait ? Cet ouvrage, objectif et tout entier bâti sur des documents authentiques permet de constater que le duc de Perth a été « un homme droit et foncièrement honnête, ainsi qu'il sied à un vrai gentilhomme » (p. 489).

D. E. L.

Ulrich Noack. — Katholizität und Geistesfreiheit nach dem Schriften von J. Dalberg-Acton. Francfort S/M, Schulte-Bulmke, 1936 ; in-8, 378 p., 5,10 M.

Ce livre à tous points de vue remarquable est divisé en deux parties : biographique et idéologique. L'une et l'autre se lisent avec un intérêt soutenu parce qu'elles traitent d'une époque et d'idées particulièremet intéressantes. On connaît la grande figure de Lord Acton : de vieille souche

catholique, d'éducation allemande (Döllinger y joua un grand rôle et occupe une place de premier plan dans le livre) et internationale, il a gardé sa vie durant le goût de la liberté d'esprit, marque des grands hommes. Celui-ci fut surtout mis à l'épreuve au moment du concile du Vatican et en est sorti dignement, mais encore à d'autres moments (question de la revue *Rambler* et conflit avec la hiérarchie anglaise, professorat à Cambridge etc.) Dans la seconde partie, sont magistralement exposés les grands problèmes intellectuels de la vie d'Acton : liberté et autorité religieuse, Église et État, histoire et scolastique, protestantisme et catholicisme etc.

Tout ceci a un si grand intérêt au point de vue d'*Irénikon*, que nous comptons y revenir dans un article. A.

Luigi Ab. Dr Carnevale. — Il concetto puro della Filosofia dello Spirito e la storia del secolo XIX di Benedetto Croce. Esame critico. Varese, Tipogr. arcivescovile dell'Addolorata, 1934 ; in-8, 5 p., 5 L.

Cet opuscule, vendu au profit de la construction de l'église paroissiale de Santa Maria di Morino, veut mettre en garde la jeunesse studieuse contre la philosophie de Benedetto Croce, qui, nouveau Socrate, pervertit l'intelligence juvénile. A vrai dire, les étudiants qui se laisseraient impressionner par ces quelques pages peu critiques et trop âpres de ton, seront trop inoffensifs pour être contaminés par les doctrines de Croce. D'autre part, ceux dont le tempérament plus riche pourrait s'émouvoir à leur contact, ont bien le droit d'exiger une réfutation meilleure. *Amicus Plato, magis amica veritas*, dit l'A. en commençant. Sa manière est plutôt apte à brouiller avec tous les deux. D. T. S.

Jacques Maritain. — Sept leçons sur l'Être et les premiers principes de la raison spéculative. (Cours et documents de philosophie). Paris, Téqui, s. d. ; in-8, 166 p.

Jacques Maritain. — La Philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet. (Même collection). Paris, Téqui, s. d. ; in-8, 148 p., 17 fr.

Ainsi que l'A. en fait discrètement l'aveu au début du premier de ces deux volumes, ils sont tous deux — et peut-être d'autres encore — destinés à satisfaire en partie le lecteur impatient de posséder la suite du cours *Éléments de philosophie*, dont la publication avance péniblement. *Les sept leçons sur l'Être* comportent, sous une forme didactique originale et agréable, suivant le tour habituel de l'A., l'exposé des premières notions de métaphysique générale sur l'être, sa connaissance, ses propriétés, et les premiers principes. L'autre ouvrage expose plutôt les vicissitudes historiques de la philosophie de la nature, et tend à mettre en lumière le véritable interprétation philosophique de l'univers d'après le thomisme, en lui opposant les autres notions anciennes et modernes du même objet. Ces ouvrages sont remplis de clarté, et d'une lecture extrêmement facile.
D. O. R.

Dr. E. de Bruyne. — Ethica. I. De structuur van het zedelijk phenomeen ; II. De ontwikkeling van het zedelijk Bewustzijn ; III. De diepere zin van de zedelijkheid. (Philosophische Bibliotheek). Anvers, N. V. Standaardboekhandel, 1934-35-36. 3 vol. in-8, 526 + 608 + 558 p., 55 fr. le vol.

Pour construire sur le problème de la morale une étude qui soit accessible d'une manière vitale à tous les penseurs modernes, il faut — fait regrettable en partie, peut-être, mais indéniable — prendre un point de départ qui soit situé en dehors de l'ordre surnaturel, en dehors même de toute abstraction. Conscient de cette nécessité, l'A. se tiendra aussi longtemps qu'il le pourra dans le domaine de la phénoménologie, et édifiera avec une grande pénétration une « morale phénoménologique », en prenant comme élément d'analyse un fait de l'ordre moral extrêmement primitif, le remords. Les docteurs du moyen âge, dira l'A., cherchaient dans les données de la morale les corrélatifs de leur métaphysique et de leur conception du monde : il leur suffisait d'en trouver les éléments formels. Les modernes veulent communier à toutes les notes d'une structure ; leurs exigences sont plus complètes, et leurs récoltes plus riches. L'analyse phénoménologique n'est pas un procédé purement inductif ; elle est un retournement réaliste de tous les aspects, de toutes les « différences » d'un objet, dans lequel tous les problèmes essentiels devront se retrouver. C'est après un long exposé de la méthode, que l'A., dans les deux premiers volumes, entreprend le détail de son analyse, en étudiant le remords dans toutes ses réactions, non seulement de notre vie individuelle, mais de notre vie sociale, en cherchant à le libérer de toutes les influences, préjugés, qui encadrent nécessairement de relativité chacun de nos actes et à lui restituer sa valeur pure et primitive. — Ce n'est qu'après cette analyse qu'il entreprend de passer à la *critique*, pour reconnaître et déterminer les conditions suivant lesquelles l'essence du phénomène moral, qu'on vient de mettre à nu, sera possible. Cette justification critique une fois établie, on pourra remonter à l'étude métaphysique de la morale (3e vol.) où la recherche retrouve l'obligation morale, et la nécessité de l'Esprit Transcendant.

Cet ouvrage monumental sera bientôt traduit, espérons-le, dans les principales langues européennes. Il est un des meilleurs fruits du renouvellement moderne de la pensée philosophique. D. T. S.

Nikolai Berdiajew. — Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen. Lucerne, Vita Nova, s. d. ; in-8, 81 p.

La maison d'édition « Vita Nova » a une activité qui répond bien au nom qu'elle a choisi. Elle réussit à mettre le lecteur de langue allemande en contact avec ce qu'il y a de vivant et de nouveau dans le monde. Berdjaev reçoit donc une place d'honneur (v. *Irénikon*, XIII, 141), et c'est justice. On ne le lira jamais assez pour prendre conscience (ou pour

se l'expliquer, si on en a conscience), de la maladie de l'humanité, et en l'occurrence de l'humanité chrétienne. *Irénikon* a déjà parlé de la première partie du volume (VI, 133 et IX, 398), la seconde et la troisième reprennent des articles russes : *De l'esprit bourgeois* et *la situation spirituelle* du monde moderne. La présentation extérieure est digne du contenu. D. C. L.

Dr. Michael Buchberger. — Lexikon für Theologie und Kirche VIII, de Patron à Rudolf. Fribourg en B., Herder, 1936 ; in-8, VIII p. 1040 col., 8 pl., 11 cartes, 171 illustr. dans le texte.

Les derniers tomes de cette encyclopédie ont été publiés à raison d'un volume par an, ce qui suppose un effort de travail et d'organisation considérable puisque pour cette 2e édition toutes les données historiques ont été vérifiées à nouveau et les articles de doctrines complètement refondus. La doctrine théologique et philosophique est synthétisée avec une remarquable clarté et là où des problèmes restent ouverts à la discussion, ceux-ci sont soigneusement délimités et les éléments de leurs solutions qui sont acquis, sont notés : notons les importants articles sur la Prédestination, le Sacerdoce, la Justification, la Religion et la Science religieuse, les mouvements religieux comme le Piétisme, les Presbytériens, le Protestantisme, les Quaker, le Quiétisme, les Raskolinki, la Réforme, le Reform-catholicisme. L'art religieux y a aussi une large part. — Un mot qui aurait mérité une notice ou un renvoi à une notice précédente, est celui de : Présanctifié. Dom Th. BELPAIRE.

Dom Anselm M. Albareda. — Bibliografia de la Regla Benedictina. Monastère de Montserrat, 1933 ; in-4, XVIII-660 p., illustré, 75 pesetas.

Pour fêter le 14e centenaire de la « promulgation » du codex monastique latin et le 9e centenaire de la fondation de l'abbaye de Montserrat, celle-ci a édité ce beau volume par lequel elle s'est acquis un droit de reconnaissance de la part de tous les fils de saint Benoît. C'est un digne monument parlant d'un autre monument vécu de façons bien diverses à travers 14 siècles. Le titre n'indique pas toutes les richesses que l'on peut trouver dans cette édition très soignée. Illustrée de 188 fac-similés de frontispices ou d'une page caractéristique, elle continue dignement la série des belles publications qui sortaient régulièrement des presses de l'abbaye. Dans la 1re partie, l'A. indique les sources et l'état actuel de la bibliographie de la règle, la littérature ascétique qui s'en est inspirée, les éditions latines, les versions, les éditions destinées aux moniales, ensuite il fait quelques remarques typographiques. La 2e partie nous présente 902 recensions imprimées de 1489 à 1929 : 379 éditions latines, 150 françaises, 129 italiennes, 78 allemandes, 61 espagnoles, 32 anglaises, 29 portugaises, 15 polonaises, 9 flamandes et 20 en 13 autres langues. Des graphiques permettent de voir, d'un coup d'œil, la diffusion chronologique, quantitative, topogra-

phique et linguistique. L'A. estime que le nombre total des éditions a bien dépassé les 1000 ; dans sa nouvelle charge de préfet de la bibliothèque vaticane, il aura sans doute l'occasion de compléter sa liste. Indiquons ici le titre du livre qui contient la traduction russe que l'A. signale sous le nº 701 (titre qu'on ne lui avait pas communiqué) : *Drevnie inočeskie ustavy prepodobnago Pachomija, svjatago Vasilija Velikago, prepodobnych Ioanna Kassiana i Venedikta.* Moskva, 1892. L'A. de cette traduction était Mgr Théophane (dans le siècle : Georgij Vasilievič Govorov), mort en 1894 comme reclus dans l'Ermitage de Vyšen (Uspenskij monastyr). Ce livre fut à son tour traduit en roumain sous le titre : *Vechile rîndueli ale vieții monahale.* Editura monăstirei Dobrușa, județul Soroca, 1929 ; in-8, 747 p. Cette publication eut lieu sur les instances de Mgr Visarion, alors évêque de Hotin, maintenant métropolite de Bucovine et par les soins de Constantin N. Tomescu, professeur à la faculté de théologie de Chișinău (p. 2) ; la règle de saint Benoît se trouve p. 669-740.

Dom Ir. Doens.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dom Columba Marmion. — Paroles de vie en marge du Missel. Maredsous, Abbaye, 1937 ; in-16, XXX-486 p., 15 fr.

Defunctus adhuc loquitur. Il n'en faut d'autre preuve que ce petit volume, disposé en forme de brève année liturgique — une page par jour —, et entièrement extrait des grands ouvrages du célèbre abbé de Maredsous. Pour le temporal, la chose était somme toute assez aisée ; on est étonné combien le sanctoral a pu être illustré par le moyen de cette riche doctrine. L'ouvrage comporte en tête un *Avant-propos* de D. Thibaut, le biographe de l'auteur, une brève notice biographique, et deux prières approuvés par l'autorité ecclésiastique : l'une pour obtenir des grâces par l'intercession de dom Marmion, l'autre pour obtenir sa béatification.

Karl Schlütz. — Der Zeugnis der Urkirche. Leipzig, Hegner, 1936 ; in-12, 126 p.

Dans ce petit livre, appartenant à une série de publications de ce fameux *Institut für neuzeitliche Volksbildung* (institut de l'éducation populaire moderne) à Dortmund, l'A. essaye de retracer une sorte du catéchisme de l'ancienne Église, en recueillant les déclarations si expressives et énergiques des Pères des trois premiers siècles sur les différents dogmes. C'est donc une sorte d'Enchiridion pour le peuple, un catéchisme extrait des Pères et des martyrs qui ont établi les éléments de la théologie et dont il est superflu de relever la beauté et vivacité.

R. P. Vallée. — La volonté de Dieu, nourriture de l'âme. (La vie spirituelle). Paris, Desclée de Brouwer, 1936 ; in-12, XXX-242 p., 10 fr.

Ce recueil de textes disposés autour de l'année liturgique, est dû à la biographe du R. P. Vallée, la baronne A. de Pitteurs, qui a extrait de la correspondance du saint religieux, les meilleures élévations et pensées. Piété sentie, ascèse droite et rigoureuse plutôt que théologie et qu'abstraction.

Card. Lépicier, O. S. M. — Le Miracle. Paris, Desclée de Brouwer, 1936 ; in-12, XVIII-574 p., 25 fr.

Cet ouvrage est traduit de la 3e édition italienne. Il a pour but de donner un aperçu aussi complet que possible de l'enseignement actuel de la théologie catholique sur le miracle. L'A. y voit « la synthèse de toute la philosophie catholique » ; le miracle est en effet un des points de rencontre de la nature et de la grâce, de la cause première et de la cause seconde, c'est pourquoi il soulève tant de questions. — « Si nos exégètes prenaient la peine d'étudier à fond la question du miracle, dit encore l'A.,... on n'aurait pas le triste spectacle de les voir s'attarder dans des doutes pénibles sur le texte inspiré des Saintes Écritures » (p. XVII). Remarque peu banale, qui repose certainement sur l'expérience, et sort d'une profonde conviction. La traduction de cet ouvrage très complet, mais qui se déroule comme un manuel scolaire et sans grand relief, est limpide et facile.

Igino Giordani. — Segno di Contradizione. (Fides, 6). Brescia, « Morcelliana » 1933 ; in-12, XXVI-300 p.

Cet ouvrage est une suite de petits essais littéraires (16 en tout) à tendance apologétique, autour des notions et des sentiments chrétiens : sujets historiques, dogmatiques, culturels et ascétiques, écrits dans un style alerte et vivant. 36 pages d'introduction ouvrent la matière aux franches coudées de l'A. : la polémique ne l'arrête pas ; il se complait dans la boutade, et les bornes y sont quelquefois dépassées.

Louis Paré, S. J. — Servons-nous de Jésus-Christ. Tournai, Casterman ; Mulhouse, Salvator, 1936 ; in-12, 326 p., 18 fr.

Cet ouvrage, au titre un peu paradoxal — *fruendis uti* — est écrit à l'usage des personnes pieuses qui y trouveront l'équivalent des prédications courantes (6 livres avec amples développements). Il vise à faire comprendre l'avantage qu'il y aurait pour les chrétiens à ne pas trop oublier le mystère central de leur religion, qui est le Christ, et dont on se passe hélas ! si facilement dans la conception — même religieuse — de la vie moderne.

A. Molien. — Les grandeurs de Marie d'après les écrivains de l'École française. Paris, Desclée de Brouwer, 1936 ; in-12, 630 p., 25 fr.

On a relevé, au cours de ce siècle, les mérites de l'école française du Cardinal de Bérulle et de ses disciples en matière de théologie spirituelle.

Leur doctrine de l'Incarnation et de la messe ont spécialement attiré l'attention des historiens. La mariologie de ces auteurs était aussi à remarquer. Si elle est parfois trop recherchée en ses détails, et si elle se tient généralement dans la ligne individualiste — Marie considérée comme personne *physique*, moins rattachée à l'ensemble de l'œuvre rédemptrice, comme image et comme type, ainsi que l'ont fait avant tout les Pères — cette spiritualité mariale garde cependant encore un style de grandeur qu'on ne retrouvera plus toujours après. Le plus grand mariologiste de cette école est le P. Gibieuf.

Mgr Prohaszka. — Méditations pour l'année liturgique, I. Tournai, Casterman, 1936 ; in-12, XVI-308 p., 20 fr.

Cet ouvrage a pour but premièrement de faire connaître au public français son auteur, une des personnalités les plus éminentes du XX[e] siècle catholique, mort évêque de Székesféhérvar (Hongrie, en 1927) ; et deuxièmement de livrer une doctrine concrète, substantielle et vivante. La traduction française, œuvre de deux jeunes filles hongroises, M[elles] M. Bacca et M. Genthon, a été revue par M. Louis Chaigne, et comporte une lettre-préface du R. P. Sertillanges à ce dernier, et une notice biographique de l'auteur. Ce 1[er] volume traite de l'Avent, de Noël et de l'enfance du Christ.

Heures du Jour du Bréviaire Romain. Tournai, Desclée, 1936 ; in-12, XXXIV-1345 p., 56 fr.

Tous ceux qui se rendent compte de la valeur mystique de l'office, et aiment participer d'une façon vivante à la piété de l'Église, trouveront ici un moyen simple et complet pour satisfaire leur désir. L'initiative de cet ouvrage est due à la supérieure des *Oblates of S. Benedict*. L'Éditeur a oublié de le dire, comme il ne dit pas que sa communauté a mis plusieurs années à achever cette tâche délicate. L'ouvrage est préfacé par dom Lambert Beauduin : c'est dire dans quel esprit le travail est mené. Souhaitons une large diffusion à ce diurnal : il remplacera avantageusement des livres de piété médiocres, sentimentaux et fades par la piété traditionnelle et liturgique de l'Église, plaira au clergé et aidera les laïcs à comprendre les beautés des « Heures ».

Lorenzo Scupoli. — Der geistliche Kampf, traduit par le P. Gilbert Wellstein, S. O. Cist. ; Limburg a. Lahn, Steffen, 1934 ; in-16, 308 p., 1, 25 M.

Le P. W. a tâché de traduire fidèlement le célèbre traité ascétique paru en 1589 et avoue n'avoir modifié que quelques titres de chapitres. Il a mêlé à sa traduction presque inévitablement quelque chose d'allemand, et a cru devoir faire suivre le texte d'un recueil de prières et de litanies qui achèvent de faire du livret un petit volume « classique » de dévotion.

J. de Maistre. — Les meilleurs textes. (Choisir, 2). Introduction d'Alexis Crosnier. Paris, Desclée de Brouwer, 1933 ; in-12, LXVIII-500 p., 15 fr.

C'est l'occasion de dire un mot ici, de la collection *Choisir* — réunion des plus belles pages des écrivains, — publiée sous la direction de M. l'abbé Evrard, et qui se présente sous un élégant cartonnage, format de poche, accompagnée chaque fois d'une copieuse notice bibliographique. Celle du présent volume replace bien la physionomie de J. de Maistre dans son milieu et dans son époque, et tient rigoureusement compte des dernières polémiques qui avaient pour but, soit d'accuser, soit de justifier la personalité de son héros. C'était de mise qu'il la surfasse quelque peu : J. de Maistre, malgré ses grandes qualités a, dans l'absolu de ses idées, des biais qui frisent le simplisme, et qui l'empêcheront toujours d'être mis au tout premier rang des grands écrivains. Les extraits réunis ici ont en tous cas le mérite d'un choix judicieux, et donnent une heureuse et égale publicité aux pages connues et aux textes oubliés.

The Official Year-Book of the Church of England. 1937. Coronation Number. Londres, The Church Assembly et S. P. C. K. ; in-8, 870 p., 3/6.

Le présent volume, en plus des sections habituelles qui permettent de constater les différents mouvements statistiques de l'Église d'Angleterre (dont les principaux résultats sont mentionnés p. 7 et 8), contient d'intéressants articles se rapportant au couronnement) *The Coronation Service* par le Very Rev. W. Foxley-Norris, *The Crown and the Church in English History* par le Rev. Dr. Norman Sykes etc.) qui, sauf le dernier sur les visites d'Édouard VIII aux missions, n'ont rien perdu de leur intérêt par suite de la crise constitutionnelle anglaise, dont l'annuaire n'a pas pu tenir compte.

Almanach catholique français pour 1937. — Paris, Bloud et Gay, 1937 ; in-12, 308 p., 7 fr.

L'Almanach catholique français est devenu un outil indispensable à tous ceux qui, de loin ou de près, par intérêt ou par force, s'occupent de publicité. Il est de plus un agréable petit volume, où les illustrations abondent. Cette année contient entre autres un reportage sur l'Espagne, et un autre sur le visage artistique et religieux de Paris, que devront connaître tous les visiteurs de l'Exposition de 1937.

CORRESPONDANCE

A PROPOS D'UN NÉCROLOGE.

(v. Irénikon, t. XIII).

De mortuis aut nihil aut bene. Il est tout naturel que la haute figure du regretté métropolite Antoine ait été mise en relief dans l'importante étude que lui consacre, ici-même, un fidèle disciple et ami.

Mais l'auteur de cette étude ne se contente pas d'un tribut d'admiration, d'un hommage filial : il y fait sciemment œuvre de polémiste et se permet, par une présentation pour le moins tendancieuse des faits, de jeter le discrédit et sur la personne et sur toute l'activité pastorale de Mgr Euloge, élevé par feu le patriarche Tichon au siège métropolitain de l'Occident russe pravoslave. Ceci appelle une énergique protestation de ses ouailles dont nous croyons être en cette circonstance le porte-parole pour la France. Une mise au point s'impose aussi brève que possible.

Le douloureux conflit qui a scindé en deux — bien avant d'autres séparations — l'Église du grand exode, ne trouvera que beaucoup plus tard son historien impartial, lorsque se seront calmées les passions partisanes de l'heure présente. En attendant, il serait plus convenable, surtout après la réconciliation officielle des prélats, de ne plus attiser le feu de la discorde en lançant des accusations parfaitement injustifiées au parti adverse. Or, il s'agit ici d'un différend nullement *religieux*, mais administratif tout d'abord, et où se manifestent des tendances *politiques* diverses. D'une part, de l'aveu propre de M. S. Bolšakov, un nationalisme intégral, la foi, d'origine slavophile, en la monarchie messianique, soit la glorification implicite de l'ancien régime tsariste corrigé seulement de son erreur césaropapiste ; — de l'autre, une conception plus nuancée, une ouverture d'esprit plus réceptive aux nouvelles orientations et réalités d'une ère mondiale nouvelle.

Quant à la pureté *doctrinale* que l'on prétend sauvegarder des atteintes de l'hérésie ayant son foyer à l'Institut de Théologie de Paris, il serait prudent, d'une manière générale, de ne pas y insister en brandissant des armes rouillées faute d'usage. Nul n'ignore, en effet, qu'au sein du vénérable Synode de Karlovcy ne s'est encore révélé aucun théologien digne de ce nom, en dehors de son chef, aujourd'hui disparu et dont l'orthodoxie n'était guère irréprochable, elle aussi... Chose autrement grave : un glissement ininterrompu — et il ne date pas d'hier — se fait jour et s'accentue, là comme ailleurs, vers ce *protestantisme de rite oriental* qui nous paraît être une déviation complète de la pensée patristique grecque.

De tous nos vœux, nous appelons une future rénovation spirituelle du christianisme russe, mais non une restauration pure et simple, le triomphe de la *littera quae occidit*. — Une renaissance qui assurerait avec le retour à la véritable *paradosis* méconnue ou ignorée, la victoire de l'Esprit : de l'Esprit vivifiant les âmes et conduisant les peuples, comme les individus, à l'union fraternelle dans la Vérité libératrice.

M. Lot-Borodine.

Imprimatur,
Namurci, 15 apr. 1937.
A. Collard, vic. gen.

Cum permissu superiorum.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Petite chronique du Prieuré d'Amay.

1. — *Durant ces deux derniers mois, deux cérémonies monastiques ont eu lieu en notre Prieuré, à savoir la réception au noviciat d'un jeune prêtre du diocèse de Münster, et la prise d'habit d'un postulant de l'archidiocèse de Melbourne (Australie).*

2. — *Les fêtes pascales, la grande liturgie nocturne surtout, se sont déroulées plus majestueusement encore que les années précédentes dans la modeste chapelle de notre Prieuré. Plus de* 100 *personnes y étaient présentes, parmi lesquelles beaucoup d'étrangers : on remarquait des groupes venus de France, de Hollande et d'Allemagne, ainsi que d'autres visiteurs du pays et de diverses nations.*

3. — *Quelques liturgies orientales ont été célébrées encore par des moines de notre monastère en différents instituts de Belgique. Les collèges, séminaires ou autres institutions qui souhaiteraient l'organisation de ces cérémonies ou des conférences sur des sujets se rapportant à l'œuvre d'Amay, sont invités à en faire la demande en temps opportun, pour que l'efficacité de ces journées d'études puisse être dûment prévue.*

4. — *Deux retraites ecclésiastiques ont été organisées en notre Prieuré durant les vacances de Pâques. Pour la période d'été, voici comment les retraites seront réparties : en langue française, du* 25 *au* 30 *juillet ; en langue flamande, du* 22 *au* 27 *août ; en langue allemande, du* 19 *au* 26 *septembre.*

5. — *Du* 2 *au* 6 *mai, a lieu à Rome un* Congrès international pour l'Orient chrétien. *La revue* Irénikon *y sera représentée dans la personne de son rédacteur.*

6. — *Une réédition de la brochure de* DOM LAMBERT BEAUDUIN Une œuvre monastique pour l'Union des Églises, *avec compléments et additions nouvelles, vient de paraître, sous le titre* L'Œuvre des moines bénédictins d'Amay, *Librairie du Prieuré d'Amay,* (in-12 ; 80 p., 2 fr.). *Cette brochure comprend la lettre de Pie XI* Equidem Verba *à l'Ordre bénédictin, un commentaire explicatif de cette lettre, deux articles parus jadis dans* Irénikon *(Le vrai Travail pour l'Union, et Notre Travail pour l'Union) dûs également à la plume de dom Lambert Beauduin. Un court appendice « Après* 10 *années » termine cet opuscule.*

7. — *A l'occasion de l'Octave de prières pour l'Unité chrétienne (Pentecôte* 1937*), l'imagerie du Prieuré a fait paraître (et expédié déjà) plusieurs milliers d'affiches artistiques, reproduisant l'icone de Notre-Dame de Saint-Vladimir. Cette reproduction (*50 × 37 *cm.) fort bien réussie, peut être détachée et collée sur bois.*

Irénikon

TOME XIV

N° 2. 1937 Mars-A

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQ